رسائل و مسائل

۷

جسٹس ملک غلام علی

فہرست

مقالات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

رسائل و مسائل کی یہ ساتویں جلد ہے۔ پہلی پانچ جلدیں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحریر کردہ ہیں چھٹی جلد اور یہ ساتویں جلد جناب ملک غلام علی صاحب کے جوابات اور نگارشات پر مشتمل ہے۔ ہمیں امید ہے کہ قارئین کرام دین اور شریعت کے مختلف گوشوں کو سمجھنے کے لیے سابقہ جلدوں کی طرح اس جلد کو بھی مفید ایمان افروز اور بصیرت افزا پائیں گے۔

رسائل و مسائل کا یہ پورا سلسلہ (جو اب سات جلدوں پر مشتمل ہے اور آئندہ اس میں مزید اضافہ ہوگا) کئی امتیازی پہلو رکھتا ہے۔ یہ سلسلہ عام کتب کی طرح مخصوص موضوعات سے بگی بندھی بحث نہیں کرتا، بلکہ اس کی مثال ڈاکٹر اور حکیم کے ریکارڈ کی طرح ہے جس میں مریضوں کے حالات و کوائف بھی درج ہوتے ہیں اور علاج کے متعلق ادویہ اور احتیاطی تدابیر بھی، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس کے اندر موجودہ مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ہر گونہ تصاویر ملتی ہیں۔ دین و شریعت کے بارے میں لوگوں کے تصورات، اجتماعی زندگی کے گوناگوں مسائل نفسیاتی اور فکری الجھنیں، اسلامی تاریخ کے اندر پائے جانے والے بعض پیچیدہ ابواب فقہ و قانون کے تقاضے اور حدود، تحریک اسلامی کے ساتھ لوگوں کا رویہ اور اس طرح کے بہت سے پہلو جو مسلمانوں کی عملی زندگی میں وقتاً فوقتاً ابھرتے رہتے ہیں، سلسلۂ رسائل و مسائل کے صفحات میں جھلکتے ہوئے ملیں گے۔ گویا یہ سلسلہ محض حسین خیالات اور تجریدی مباحث کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کش مکش اور

معرکہ آرائی کی طویل داستان ہے جس میں ایک طرف عہدِ حاضر کے مفکرِ عظیم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ اور ان کے شاگردِ رشید اور تربیت یافتہ رفیق ملک غلام علی صاحب اپنے علم و تحقیق کے اسلحہ کے ساتھ نظر آتے ہیں اور دوسری طرف وہ معاشرہ ہے جس کے اندر تحریکِ اسلامی نے اسلامی انقلاب کی لہریں پیدا کر رکھی ہیں اور اس کے نتیجے میں طرح طرح کے سوالات ابھر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے جوابات میں عام قاری نہ صرف زندگی اور حرارت محسوس کرتا ہے بلکہ خود اپنی مشکلات کا حل بھی پا لیتا ہے۔

ملک غلام علی صاحب کے مفصل حالات و سوانح ہم رسائل و مسائل حصہ ششم میں بیان کر آئے ہیں۔ موصوف علومِ شریعت اور جدید ضروریات و حالات دونوں پر نظر رکھتے ہیں اور تحریکی تربیت کی وجہ سے انہیں یہ بھی مہارت حاصل ہے کہ وہ استفسارات کا جواب مفتی اور فقیہ کے انداز میں دینے کے بجائے حکیم گرہ کشا کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ یہ انداز انہیں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ سے ورثے میں ملا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائل ان کے جوابات سے محض نوعیتِ مسئلہ سے واقفیت حاصل کرنے تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کے قلب و ذہن کے اندر اطمینان و سکون کی لہر دوڑ جاتی ہے اور حق اور حقیقت پر ایمان میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ زیرِ نظر جلد میں جوابات کے علاوہ ملک صاحب محترم کے چند بلند پایہ مقالات بھی شامل کیے گئے ہیں جنہوں نے اس کتاب کی افادیت کو دوچند کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری ان کوششوں کو شرفِ قبولیت بخشے۔ واللہ الموفق۔

خلیل احمد حامدی

ڈائرکٹر ادارہ معارفِ اسلامی منصورہ لاہور

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

"مزاج شناسِ رسولؐ"

سوال: قادیانی اور منکرینِ حدیث مولانا مودودیؒ پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ مولانا مودودیؒ نے مزاج شناسِ رسول" ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ذخیرۂ حدیث میں سے جس حدیث کو چاہیں صحیح یا غلط قرار دے سکتے ہیں۔" مزید وہ یہ کہتے ہیں کہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی نے منیر انکوائری کمیشن کے سامنے اس امر کا اعتراف بھی کیا۔ معترضین اس اعتراض کو مرزا قادیانی کے ادعائے نبوت کے پاسنگ کا دعویٰ اور جرم قرار دیتے ہیں، براہ کرم وضاحت فرمائیے۔

جواب: آپ نے جس بہتان طرازی کا ذکر کیا ہے اُس سے ہم ناواقف نہیں ہیں۔ جماعتِ اسلامی کے خلاف فتنہ پردازی کی وسیع مہم کا ایک شوشہ یہ بھی ہے۔ چونکہ آپ کا سوال یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس بارے میں پوری معلومات

آپ کے سامنے نہیں ہیں اس لیے آپ کے اطمینان کی خاطر مختصر جواب دیا جا رہا ہے۔ سب سے پہلے مولانا مودودیؒ کی وہ دو عبارتیں نقل کر دینا مناسب ہو گا جسے بنائے دعویٰ ٹھہرایا گیا ہے۔ وہ "تفہیمات" کے دو مضامین "قرآن و حدیث" اور "مسلکِ اعتدال" کی ذیل کی عبارتیں ہیں:

"حدیث کو اصولِ درایت پر وہی شخص جانچ سکتا ہے جس نے قرآن کا علم حاصل کر کے اسلام کے اصولِ اوّلیہ کو خوب سمجھ لیا ہو اور جس نے حدیث کے بیشتر ذخیرے کا گہرا مطالعہ کر کے احادیث کو پرکھنے کی نظر بہم پہنچائی ہو۔ کثرتِ مطالعہ اور ممارست سے انسان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج شناس ہو جاتا ہے اور اسلام کی روح اس کے دل و دماغ میں بس جاتی ہے۔ پھر وہ ایک حدیث کو دیکھ کر اوّل نظر میں سمجھ لیتا ہے کہ آیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا فرما سکتے تھے یا نہیں یا آپؐ کا عمل ایسا ہو سکتا تھا یا نہیں؟"

"معاذ اللہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ یہ لوگ (یعنی ائمہ مجتہدین) کسی حدیث کو صحیح جان کر اس سے انحراف کرتے تھے۔ نہیں، بلکہ اصل معاملہ یہ تھا کہ ان کے نزدیک صحتِ حدیث کا مدار صرف اسناد پر نہ تھا، بلکہ اسناد کے علاوہ ایک اور کسوٹی بھی تھی جس پر وہ احادیث کو پرکھتے تھے اور جس حدیث کے متعلق ان کو اطمینان ہو جاتا تھا کہ یہ حقیقت سے اقرب ہے اس کو قبول کر لیتے تھے خواہ

وہ خالص محدثانہ نقطۂ نظر سے مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔

یہ دوسری کسوٹی کونسی ہے؟ ہم پہلے بھی اشارۃً اس کا ذکر کر چکے ہیں کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ تفقّہ کی نعمت سے سرفراز فرماتا ہے اُس کے اندر قرآن اور سیرتِ رسولؐ کے غائر مطالعہ سے ایک خاص ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہے جیسے ایک پُرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ نازک سے نازک خصوصیات تک کو پرکھ لیتی ہے۔ اس کی نظر بحیثیتِ مجموعی شریعتِ حقّہ کے پورے سسٹم پر ہوتی ہے اور وہ اس سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے، اس کے بعد جب جزئیات اس کے سامنے آتے ہیں، تو اُس کا ذوق اُسے بتا دیتا ہے کہ کونسی چیز اسلام کے مزاج اور اُس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اور کونسی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے، تو اُن میں بھی یہی کسوٹی ردّ و قبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج بھی ذاتِ نبویؐ کا مزاج ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہؐ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ نبی اکرمؐ کا ایسا مزاج شناس ہو جاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اُس کی بصیرت اُسے بتا دیتی ہے کہ اُن میں سے کونسا قول یا کونسا فعل میری سرکارؐ کا ہو سکتا ہے اور کونسی چیز سنّتِ نبویؐ سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں اُس کو قرآن و سنّت میں کوئی چیز نہیں ملتی اُن میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم

کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپؐ اُس کا فیصلہ یوں فرماتے۔"

اِن عبارتوں میں تین باتیں بالکل عیاں ہیں۔ ایک یہ کہ مُصنّف اپنے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کر رہا کہ وہ مزاج شناسِ نبوّت ہے، بلکہ وہ فنِ حدیث کے ائمہ کے بارے میں ایک عام اصول بیان کر رہا ہے، دوسری بات یہ بیان ہوئی ہے کہ کتاب اللہ، سیرتِ نبویؐ اور آنحضورؐ کے ارشادات کے وسیع مطالعے اور مسلسل غور و تدبر سے ایسی مناسبت و مہارت پیدا ہو جاتی ہے کہ طالبِ حدیث اپنے ذوقِ سلیم اور وجدانِ صحیح کی مدد سے ایک حدیث کے الفاظ و معانی کو دیکھ کر یہ رائے قائم کر سکتا ہے کہ یہ نبیؐ کا کلام ہو سکتا ہے یا نہیں۔ تیسری بات یہ بتائی گئی ہے کہ اس طرح کا ذوق نقدِ حدیث کا واحد معیار نہیں ہے، بلکہ احادیث کے جانچنے میں جن متعدد ذرائع سے کام لیا جاتا ہے اُن میں سے ایک ذریعہ یہ بھی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص اِن عبارتوں سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ یہ ساری بحث مُصنّف نے اس لیے کی ہے کہ وہ مزاج شناسیٔ نبوّت کا کوئی منصب وضع کر کے اُس پر قابض ہونا چاہتا ہے، تو اُس شخص کے کذب و افتراء اور دجل و تلبیس میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔

یہاں دو معقول سوال البتہ ضرور کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ فی الواقع محدّثین نے ایسی بات کہی ہے یا مولانا مودودیؒ نے بلا وجہ اُن کی طرف اسے منسوب کر دیا ہے؟ دوسرا یہ کہ اگر محدّثین کی یہ رائے ہے تو یہ رائے صحیح ہے یا غلط ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ تمام ائمہ حدیث نے اس اصول کو بیان کیا ہے اور اس فنّی ذوق کی بنا پر وہ بعض احادیث کے بارے میں کہہ دیتے ہیں: ھذا

الحدیث علیہ ظلمة او متنه مظلم (اس حدیث پر تاریکی چھائی ہوئی ہے، یا اس کا متن باریک ہے)۔ بعض اوقات وہ کسی حدیث کو دیکھ کر کہتے ہیں: "طبیعت اسے قبول کرنے سے ابا کرتی ہے۔" یہاں زیادہ آراء کا نقل کرنا تو محال ہے، البتہ چند حوالے ہم پیش کیے دیتے ہیں جنہیں حاکمؒ نے اپنی مشہور کتاب "معرفة علوم الحدیث" میں نقل کیا ہے۔ ابنِ جوزیؒ فرماتے ہیں "منکر حدیث سنتے ہی عالمِ حدیث کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور قلب متنفر ہونے لگتا ہے۔" ربیعؒ ابنِ خثیم کا قول ہے کہ "اکثر حدیثوں میں روزِ روشن کا سا نور ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہمیں اُن کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔" ابنِ دقیق العیدؒ کہتے ہیں "محدثین بعض اوقات کسی حدیث کے موضوع ہونے کا فیصلہ الفاظ کی بنا پر کرتے ہیں۔" اور بلقینیؒ اس کی تشریح یوں کرتے ہیں "اس کی مثال ایسے ہے جیسے ایک خادم اپنے آقا کی سالہا سال تک خدمت کرتے کرتے اُس کی پسند و ناپسند سے گہری واقفیت حاصل کر لیتا ہے۔ اب ایک شخص دعویٰ کرتا ہے کہ تمہارا آقا فلاں چیز ناپسند کرتا ہے، حالانکہ خادم جانتا ہوتا ہے کہ میرے آقا کو یہ شے پسند ہے؛ چنانچہ وہ فوراً اس کی تکذیب کر دیتا ہے۔"

اِن حوالوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حقیقت محدثین کے ہاں بالکل معروف اور مسلّم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منکرینِ حدیث کے ترجمان طلوعِ اسلام نے جب شروع شروع میں مولانا مودودیؒ کی عبارت کو اپنے ہاں نقل کیا تھا تو حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری نے طلوعِ اسلام ہی میں اس پر لکھا تھا کہ یہ بات مودودیؒ صاحب نے نرالی نہیں کہی، بلکہ محدثین سارے یہی کہتے چلے آئے ہیں اور اُن کا

یہ کہنا لوگوں کو خالص شخصیت پرستی کی دعوت دینا ہے"۔ ابتدا میں بات اتنی ہی کہی گئی تھی، لیکن جو مسائل سلف سے خلف تک مسلمات کے طور پہ منتقل ہوتے چلے آئے ہیں، منکرین حدیث اور قادیانی اور اسی قماش کے دوسرے لوگ جب تک ان مسلمات کو جماعتِ اسلامی اور مولانا مودودیؒ کی ایجاد قرار نہ دے لیں اور پھر جماعتِ اسلامی کو اچھی طرح کوس نہ لیں، اُس وقت تک اُنہیں چین نہیں آتا۔ قتلِ مرتد، رجمِ زانیِ محصن، ملکِ یمین، ملکیتِ شخصی، ان میں سے آخر کونسا مسئلہ ایسا ہے جس کے بارے میں جماعتِ اسلامی نے کوئی ایسی بات کہی ہو جو چودہ صدیوں سے مسلمانوں میں متفق علیہ اور مجمع علیہ نہ رہی ہو۔

اب دوسرا سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آئمۂ حدیث کا یہ قول صحیح ہے یا نہیں کہ کثرتِ مطالعہ سے حدیث کی معرفت کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات میں ہر شے کی اچھی، بُری، کھری، کھوٹی، اعلیٰ، ادنیٰ مختلف اقسام پائی جاتی ہیں۔ ان اشیاء میں سے کسی شئے کے استعمال میں اگر مداومت اور مزاولت کی جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اصلی اور نقلی کی پہچان کی ایک فطری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور نگاہ کسوٹی کا کام دینے لگتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے اور اس حقیقت کا منکر وہی شخص ہو سکتا ہے جو بالکل ہٹ دھرم ہو اور جو حدیث کے مقام اور رسالت کے منصب کا اُسی طرح انکار کرے جس طرح کا انکار دونوں مذکورہ بالا گروہ کرتے ہیں۔ یہ خیال کرنا بھی صحیح نہیں ہے (جیسا کہ جیراجپوری صاحب نے کہا ہے) کہ یہ معیار خالصتہً شخصی اور ہر محدث کے انفرادی ذوق کا آئینہ دار ہوگا۔ چونکہ احادیث کا ایک ہی ذخیرہ ہے جو اس ذوق کی تخلیق و

تربیت کرتا اور اُسے پروان چڑھاتا ہے۔ اس لیے فی الجملہ اس ذوق و وجدان میں ہم آہنگی اور یک جہتی کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ اگر کہیں اختلاف ہو بھی تو چونکہ یہ ذوق نقد حدیث کا واحد معیار نہیں ہے، اس لیے یہ خدشہ باقی نہیں رہتا کہ تنہا اس کے بل پر ہر محدّث کا معیار انفرادی اور دوسرے محدثین سے مختلف ہو جائے گا۔

جہاں تک اس الزام کا تعلق ہے کہ مولانا اصلاحی صاحب نے تحقیقاتی عدالت میں مولانا مودودیؒ کے دعوائے مزاج شناسئ رسولؐ کو تسلیم کیا ہے" اس کی حقیقت یہ ہے کہ قادیانی وکلاء عدالت میں گواہوں سے ہر طرح کے اُلٹے سیدھے سوال کرتے رہے ہیں؛ چنانچہ مولانا اصلاحی صاحب کی شہادت کے دوران میں اُنہوں نے آپ پر سوال کیا تھا کہ مزاج شناسِ رسولؐ کی تعریف کیا ہے؟ مولانا اصلاحی صاحب نے اس کا یہ جواب دیا کہ مزاج شناسِ رسولؐ وہ شخص ہے جو ایک نبی، غیر نبی اور جھوٹے نبی کے کلام میں امتیاز کر سکے۔ قادیانی وکیل نے اپنے مخصوص علمِ کلام سے کام لیتے ہوئے دوسرا سوال یہ کیا کہ کیا آپ مولانا مودودیؒ کو مزاج شناسِ رسولؐ سمجھتے ہیں؟ مولانا اصلاحی صاحب نے جواب میں فرمایا کہ "میرا حُسنِ ظن اُن کے بارے میں یہی ہے کہ وہ ایک نبی، غیر نبی اور جھوٹے نبی کے کلام میں امتیاز کر سکتے ہیں"۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جواب پر منکرینِ حدیث اور منکرینِ ختمِ نبوت کو چھوڑ کر اور کون معقول آدمی اعتراض کر سکتا ہے۔ کیا مولانا اصلاحی اس کے جواب میں یہ کہتے کہ اُن کا سوئے ظن مولانا مودودیؒ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ سچے اور جھوٹے نبی کے کلام میں تمیز نہیں کر سکتے۔؟

مرزا غلام احمد اور مولانا مودودیؒ کی عبارات میں مماثلت پیدا کرنے کی توقع

بھی اُنہی لوگوں سے ہو سکتی ہے جو مقامِ رسالت سے قطعاً نا آشنا ہوں۔ مرزائے قادیان نے جو دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ نبوّت و رسالت کا منصب حاصل کر لینے کی وجہ سے اللہ نے اُسے ایسا علم دے دیا ہے کہ وہ جس حدیث کو چاہے اَخذ کرے اور جسے چاہے ردّ کر دے۔ یہی موقف مرزا غلام احمد کا سارے احکامِ شریعت کے بارے میں ہے، خواہ اُن کا ماخذ قرآن ہو یا حدیث۔ جس شخص کے دماغ میں ذرّہ بھر عقل اور دل میں رائی کے برابر خوفِ خدا ہو وہ اس بات کا جوڑ آخر اس بات سے کیسے ملا سکتا ہے جسے مولانا مودودیؒ نے ایک اصولِ درایتِ حدیث کے طور پر نقل کیا ہے اور جسے تمام ائمۂ فن مانتے چلے آرہے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۵۴ء)

اسلام کے نام لیواؤں کی غیر اسلامی حرکات

سوال: آج کل ایک مذہبی تنظیم کے بعض حضرات تین کتابیں بڑی سرگرمی سے پھیلا اور لوگوں کو پڑھا رہے ہیں۔ تینوں ارشد القادری صاحب نے لکھی ہیں جو بہار (بھارت) کے باشندے ہیں۔ اُن کے نام یہ ہیں: جماعتِ اسلامی، تبلیغی جماعت، زلزلے۔ پہلی دو کتابیں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، جماعتِ اسلامی اور تبلیغی جماعت کے خلاف اور

تیسری دیوبندی علماء کی تردید میں ہے۔ اوّل الذکر کتاب میں مولانا مودودیؒ کی بہت سی تحریریں نقل کی گئی ہیں جو کتابوں کے علاوہ ترجمان القرآن کے پُرانے پرچوں سے جمع کی گئی ہیں۔ یہ پرچے اب آسانی سے دستیاب نہیں، بلکہ بعض تو بالکل نایاب ہیں، اس لیے شبہ ہوتا ہے کہ "ساقی نے کچھ ملا نہ دیا ہو شراب میں"۔ اس پوری کتاب کا جواب لکھنا تو دشوار بلکہ بیکار ہے، لیکن چند حوالوں کو مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر اگر آپ انتخاب کر لیں اور اُن کی حقیقت واضح کر دیں، تو عوام النّاس کو کچھ تو معلوم ہو گا کہ جو لوگ نظامِ مُصطفیٰؐ کے قیام کا دعویٰ رکھتے ہیں وہ کِن حربوں سے کام لے رہے ہیں۔ آپ لوگوں کی مکمّل خاموشی کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ اعتراض سب صحیح اور بجا ہیں اور اُن کا کوئی جواب ممکن نہیں۔ ارشد القادری صاحب کے نام کے ساتھ کتاب پر سکرٹری جنرل ورلڈ اسلامک مشن لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں دُنیا بھر کے مسلمانوں میں پھیلائی جاتی ہوں گی اور اُنہیں بدگمانی میں مبتلا کرنے کی کوشش کی جاتی ہو گی۔

جواب: قادری صاحب کا کتابچہ "جماعتِ اسلامی" میری نظر سے گذرا ہے۔ میں اس کے چند اقتباسات نمونتہً پیش کرتا ہوں جس سے ہر شخص بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ صاحب خوفِ خدا اور محاسبۂ آخرت سے کتنے عاری اور جھوٹ گھڑنے میں کتنے ماہر اور جَری ہیں۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۲۲ پر اُنہوں نے مولانا مودودیؒ صاحب کی تصنیف "تنقیحات" سے ایک عبارت یوں نقل کی ہے:

"قرآن و سنت، رسول کی تعلیم سب پر مقدم ہے، مگر قرآن و حدیث سے

پرانے ذخیرے سے نہیں۔" (تنقیحات ص۱۱۴)

اس عبارت پر یہ حضرت یوں تبصرہ کرتے ہیں:

"جب تک کوئی نیا رسول نہ پیدا ہو قرآن و حدیث کا نیا ذخیرہ کہاں سے فراہم ہو سکتا ہے۔ دیکھنا چاہیے آگے کیا گل کھلتا ہے؟"

تنقیحات کے جس مضمون کا ایک فقرہ لے کر اس میں تحریف کی گئی ہے اُس مضمون کا عنوان دینے سے گریز کیا گیا ہے تاکہ اصل ماخذ آسانی سے نہ مل سکے تاہم میں نے تلاش کے بعد وہ ایڈیشن فراہم کر لیا جس کے صفحہ ۱۱۴ ہی پر یہ عبارت موجود ہے۔ پوری عبارت درج ذیل ہے:

"قرآن اور سنتِ رسولؐ کی تعلیم سب پر مقدم ہے مگر تفسیر و حدیث کے پرانے ذخیروں سے نہیں۔ اُن کے پڑھانے والے ایسے ہونے چاہییں جو قرآن اور سنت کے مغز کو پا چکے ہوں۔"

(تنقیحات ص۱۱۴، پانچواں ایڈیشن، مکتبہ جماعتِ اسلامی۔ دارالاسلام پٹھانکوٹ)

قادری صاحب کا کرتب ملاحظہ ہو کہ تفسیر کے لفظ کو قرآن کے لفظ سے بدل کر قاری کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ مولانا مودودیؒ کسی نئے قرآن کی تعلیم کا مشورہ دے رہے ہیں، حالانکہ مولانا صاحب کا مدعا صرف یہ ہے کہ تفسیر و حدیث کے پرانے ذخیروں یا اُن کے ترجموں کو مِن و عَن نئے تعلیم یافتہ طبقے کے سامنے بغیر کسی راسخ العلم اور وسیع النظر استاذ کے رکھ دینا مناسب نہیں ہے۔ تفاسیر میں ہر طرح کا رطب و یابس اور کچا پکا مواد موجود ہے۔ حدیث کے ذخیروں میں صحیح، ضعیف، موضوع ہر طرح کی روایات موجود ہیں اور کُتب صحاح میں بھی بے شمار احادیث ایسی ہیں جن کے مابین توفیق و تطبیق یا ایک کو دوسری

پر ترجیح دینا ہر کس و ناکس کے لیے ممکن نہیں ہے، مگر اصل الفاظ میں تحریف اور قطع و برید کے بعد اُن سے یہ مفہوم برآمد کیا جا رہا ہے کہ قرآن و حدیث سرِ شتے اب پُرانی ہو چکی ہے، اب کوئی نیا قرآن اور نئی احادیث درکار ہیں جن کی تعلیم دلائی جائے۔

اِس کتابچے کے صفحہ ۲۶ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

" مولانا مودودیؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

" فقہاء کا قانون اپنی سختیوں کی وجہ سے عورتوں کی زندگیوں کو تباہ کرنے والا اور اُنہیں مرتد بنانے والا ہے۔" (ترجمان القرآن مئی ۱۹۴۹ء)

اب حقیقتِ حال یہ ہے کہ یہ تحریر نہ مولانا مودودیؒ کی ہے، نہ مئی ۱۹۴۹ء کا کوئی پرچہ سرے سے کبھی چھپ کر عالمِ وجود میں آیا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد ترجمان القرآن کی اشاعت ایک سال تک بند رہی۔ اور جون ۱۹۴۸ء تا ستمبر ۱۹۴۸ء ترجمان القرآن کے صرف چار ماہانہ پرچے چھپ سکے تھے کہ مولانا مودودیؒ پبلک سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار کر دیئے گئے۔ ترجمان القرآن پھر بند ہو گیا اور پورے آٹھ ماہ (اکتوبر ۱۹۴۸ء تا مئی ۱۹۴۹ء) تک بند رہا۔ جون ۱۹۴۹ء میں جا کر التواء کے بعد پہلا پرچہ پریس اور پرنٹر پبلشر کی تبدیلی کے ساتھ شائع ہو سکا۔ اس جون ۱۹۴۹ء کے پرچے میں اس بندش کی پوری روداد اور اعلان نمایاں طور پہ مطبوعہ موجود ہے جس کا جی چاہے دیکھ سکتا ہے۔ پھر جیسا کہ میں نے اُوپر اشارہ کیا ہے اور میں دوبارہ پوری صفائی سے یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ عبارت جو مئی ۱۹۴۹ء کے ترجمان کے حوالے سے مولانا مودودیؒ کی جانب منسوب کی گئی ہے، یہ ہرگز کبھی اُن کے قلم سے نہیں نکلی۔ یہ اُن کی زبان اور اندازِ بیان ہی نہیں ہے۔ میں ارشد القادری

صاحب کو چیلنج کرتا ہوں کہ وہ مولانا کی کسی کتاب یا رسالے سے یہ عبارت نکال کر دکھائیں ورنہ دنیا و آخرت میں لعنۃ اللہ علی الکاذبین کے سزاوار بننے کے لیے تیار ہو جائیں۔

اپنے کتابچے کے ص ۲۹ پر یہ صاحب ترجمان القرآن کی ایک عبارت مولانا مودودیؒ کی طرف یوں منسوب کرتے ہیں:

" حضرت خالدؓ بن ولید کی دینی حمیت پر نکتہ چینی کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ تحریر کرتے ہیں:

" اسلام کی عاقلانہ ذہنیت کسی خفیف سے خفیف غیر اسلامی جذبے کی شرکت بھی گوارا نہیں کر سکتی اور اس معاملے میں اس قدر نفس کے میلانات سے متنفر ہے کہ حضرت خالدؓ جیسے صاحبِ فہم انسان کو اس کی تمیز مشکل ہو گئی " (ترجمان القرآن، ربیع الثانی ۵۷ھ)

یہاں پھر محض مہینے اور سن کا حوالہ دے دیا گیا مگر صفحے کا نمبر یا مضمون کا عنوان نہیں دیا گیا۔ جس مضمون سے یہ فقرہ کاٹ کر نقل کیا گیا ہے، اس مضمون کا عنوان " معرکۂ اسلام و جاہلیت " ہے اور وہ صدرالدین اصلاحی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اقتباس کو اگر سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو اس میں کوئی چیز قابلِ اعتراض نہیں، سوال یہ ہے کہ یہ کہاں کا انصاف اور کہاں کی دیانت ہے کہ دوسروں کی عبارات کو دیدہ و دانستہ مولانا مودودیؒ کے سر تھوپا جائے۔ کسی رسالے یا اخبار میں جو چیز چھپتی ہے اُس کا مالک یا مدیر محض اس وجہ سے تو اس کا مصنف نہیں بن جاتا کہ یہ اُس کے رسالے میں

چھپ گئی ہے۔ ہر شخص کا ایک طرزِ بیان اور اسلوبِ فکر ہوتا ہے جس کا وہ خود ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ پھر اِس اقتباس و انتساب میں دُہری خیانت یہ ہے کہ مولانا صدر الدین کی بھی پوری بات نقل نہیں کی گئی جس میں اُنہوں نے تفصیل سے بتایا ہے کہ حضرت خالدؓ نے دورانِ جنگ میں ایک دشمن پر وار کیا اور اُس کے کلمۂ طیبہ پڑھ دینے کے باوجود اُسے قتل کر دیا۔ جس پر آنحضورؐ نے سخت باز پرس فرمائی کہ کیا تو نے اُس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ میں اس فعل سے بَری ہوں۔ اس کے بعد اس عبارت پر وہی شخص اعتراض کرے گا جو درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کو ہدفِ اعتراض بنانا چاہے گا کہ آپؐ نے حضرت خالدؓ کے فعل پر ایسی سرزنش اور برأت کیسے اور کس لیے فرمائی؟

پھر قادری صاحب نے اسی ایک غلط انتساب پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مولانا صدر الدین صاحب کے اِسی مضمون سے مزید تین اقتباسات اپنی کتاب کے صـ۳۰، صـ۳۲، صـ۳۳ پر بلاتامل مولانا مودودیؒ سے منسوب کر دیے ہیں اور تینوں کا آغاز اِن الفاظ سے کرتے ہیں:

مولانا مودودیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں...... مولانا مودودیؒ اِن الفاظ میں خلیفۂ اوّل پر نکتہ چینی کرتے ہیں...... ان الفاظ میں خلیفۂ دوم پر مولانا مودودیؒ نکتہ چینی کرتے ہیں۔

ان تینوں صفحات پر چوکھٹے جما کر جو عبارات نقل کی گئی ہیں اُن میں سے کوئی ایک لفظ بھی مولانا مودودیؒ کا تحریر کردہ نہیں۔ مجھے اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں پورے اقتباسات اور ان پر ارشد القادری صاحب کی حاشیہ آرائی نقل کرتا۔

یہ عبارتیں اگرچہ بجائے خود بے غبار ہیں اور اُن میں کوئی پہلو اعتراض کا نہیں ہے لیکن ان عبارتوں کو مولانا مودودیؒ کے ذمے لگا دینا کھلی ہوئی فریب کاری اور جعل سازی ہے جو غالباً اس بھروسے پر کی گئی ہے کہ پچاس سال پرانا پرچہ اب کس کے پاس ہوگا کہ وہ اس میں دیکھ سکے کہ یہ تحریر فی الواقع مولانا مودودیؒ کی ہے بھی یا نہیں۔ جو لوگ ایسی کارروائیاں کرتے ہیں اُنہیں چاہیے کہ وہ اس ارشادِ ربانی کو فراموش نہ کریں :

لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۔ اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۔

(تمہیں کسی گروہ کی عداوت اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم عدل و انصاف کو ترک کر دو۔ عدل سے کام لو۔ یہی چیز پرہیزگاری سے قریب تر ہے۔)

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۶ء)

ڈاڑھی کی مقدار کا مسئلہ

سوال : مولانا مودودیؒ کے خلاف ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اُنہوں نے اپنی تحریروں میں مُشت بھر سے کم ڈاڑھی رکھنے کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ درمختار میں ہے کہ ایک مٹھی سے کم کو کسی نے جائز نہیں

کما (لم یبحہ احد) یہ گویا اجماع ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے والا فاسق ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ مولانا مودودیؒ کے قول کے حق میں کوئی سند موجود ہے ؟ نہیں ؟

جواب : اِس اعتراض کا بھی جواب دینے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودیؒ کی اصل عبارت سامنے رکھی جائے۔ مولانا نے رسائل و مسائل حصہ اوّل میں لکھا ہے :

" ڈاڑھی کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔ صرف یہ ہدایت فرمائی ہے کہ رکھی جائے۔ آپ اگر ڈاڑھی رکھنے میں فاسقین کی وضعوں سے پرہیز کریں اور اتنی ڈاڑھی رکھ لیں جس پر عرفِ عام میں ڈاڑھی رکھنے کا اطلاق ہوتا ہے (جسے دیکھ کر کوئی شخص اس شبہ میں مبتلا نہ ہو کہ شاید چند روز سے آپ نے ڈاڑھی نہیں مونڈی ہے) تو شارع کا منشا پورا ہو جاتا ہے، خواہ اہلِ فقہ کی استنباطی شرائط پر وہ پوری اُترے یا نہ اُترے "

اِس امر سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ کسی صحیح حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے ڈاڑھی کی کسی خاص مقدار کی تعیین فرمائی ہو۔ آنحضورؐ کا عام حکم ہے کہ ڈاڑھی بڑھاؤ اور مونچھیں گھٹاؤ۔ جہاں تک اِس حکم کی بجا آوری کی عملی صورت کا تعلق ہے اس میں استنباط سے کام لیا گیا ہے اور استنباط میں اختلاف بھی رونما ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک ڈاڑھی کو بلا نہایت بڑھانا اور اُسے اپنے حال پر چھوڑ دینا مقتضائے سنّت ہے، بعض کے نزدیک مٹھی

بھر ڈاڑھی مسنون ہے اور لمبی ڈاڑھی مکروہ ہے، بعض کے نزدیک کوئی خاص حد مقرر نہیں، بس ڈاڑھی رکھنا مشروع ہے۔ جو حضرات ایک مشت ڈاڑھی کو مسنون سمجھتے ہیں، اُن کا بیشتر انحصار حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے عمل پر ہے کیونکہ وہ قبضے سے زائد ڈاڑھی کو ترشوا دیا کرتے تھے یا صحیح تر روایت کے بموجب اُنہوں نے حج اور عمرے کے موقع پر ایسا کیا تھا۔ خود حضرت ابن عمرؓ سے کوئی صراحت ایسی مروی نہیں جس سے معلوم ہو کہ آیا وہ ایک قبضہ ڈاڑھی ہی کو مسنون سمجھتے تھے، اور مسنون ہونے کی صورت میں اُن کے نزدیک یہ مقدار کم سے کم کی حد تھی یا زیادہ سے زیادہ کی۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ کے اس فعل کو اتباعِ سنت پر محمول کرنے کی صورت میں بھی اس سے دونوں طرح کے استنباط کی گنجائش موجود ہے۔ اگر اُن کے اس فعل کو حج یا عمرے کے ساتھ مخصوص کیا جائے تو اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقدار ان کے نزدیک کم سے کم کا درجہ رکھتی ہے اور بالعموم آپ اس سے بڑی ڈاڑھی رکھتے تھے۔ اور اگر اُن کا عام عمل یہ مانا جائے کہ وہ ایک مشت سے زائد کو ترشوا لیا کرتے تھے اور ڈاڑھی کو مٹھی بھر سے زیادہ بڑھنے نہیں دیا کرتے تھے، تو اس سے یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقدار اُن کے نزدیک زیادہ سے زیادہ حد کی تھی۔ اس طرح کے استنباط کی بنا پر اگر بعض فقہاء قبضے سے زائد ڈاڑھی ترشوا دینے کو واجب قرار دے سکتے ہیں، تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ قبضے سے کم مقدار کو جائز یا مباح سمجھ لینے میں کون سا امرِ شرعی مانع ہے؟

باقی رہا صاحبِ درِ مختار کا کا یہ فرمانا کہ مٹھی بھر ڈاڑھی کی مقدار پر اجماع ہے اور اس سے کم کو کسی نے بھی مباح قرار نہیں دیا، تو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا اِثبات بڑا مشکل ہے۔ میں دوسرے مذاہبِ فقہیّہ کو چھوڑ کر سرِ دست یہاں علّامہ عینیؒ حنفی کی تصنیف عُمدۃ القاری، کتاب اللّباس، باب تقلیم الاظفار میں سے کچھ حِصّہ عبارت کا نقل کرتا ہوں جس میں وہ توفیرِ لحیہ والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام طبریؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں :

قد ثبتت الحجۃ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علیٰ خصوص ھذا الخبر ان اللحیۃ محظور اعفارھا وواجب قصھا علیٰ اختلاف من السلف فی قدر ذٰلک وحدہ فقال بعضھم حد ذٰلک ان یزاد علیٰ قدر القبضۃ طولا وان ینتشر عرضا فیقبح ذٰلک ..... وقال آخرون یاخذ من طولھا وعرضھا مالم یفحش اخذہ ولم یجدوا فی ذٰلک حداً -

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے اِس بات کی دلیل ثابت ہے کہ (ڈاڑھی بڑھانے کے متعلق) حدیث کا حکم عام نہیں، بلکہ اس میں تخصیص ہے اور ڈاڑھی کا اپنے حال پر چھوڑ دینا ممنوع اور اِس کا ترشوانا واجب ہے، البتہ سلف میں اس کی مِقدار اور حَد کے معاملے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کی حد یہ ہے کہ وہ لمبائی میں ایک قبضے سے

بڑھ جائے اور چوڑائی میں بھی پھیل جانے کی وجہ سے بُری معلوم ہو۔ ...... بعض دیگر اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ لمبائی اور چوڑائی میں کم کرائے بشرطیکہ بہت چھوٹی نہ ہو جائے، انہوں نے اس بارے میں کوئی حد مقرر نہیں کی)

اس کے بعد فرماتے ہیں:

غیران معنی ذالك عندی مالم یخرج من عرف الناس۔

(اس کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ ڈاڑھی کا ترشوانا اس حد تک جائز ہے کہ وہ عُرفِ عام سے خارج نہ ہو جائے)

اب اگر ایک شخص انصاف کی نظر سے اور تعصب سے خالی ہو کر دیکھے، تو وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ مولانا مودودیؒ کی مذکورۂ بالا عبارت اور عُمدۃُ القاری کی اس عبارت میں آخر کونسا ایسا بڑا فرق ہے جس کی بنا پہ ایک کو تو گوارا کر لیا جائے اور دوسری کی تردید میں مخالفانہ مہم چلانا ضروری سمجھا جائے؟

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۲ء)

مسئلہ دجال

سوال : مولانا مودودیؒ کے خلاف جو الزامات وقتاً فوقتاً لگائے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک الزام یہ ہے کہ اُنہوں نے دجّال کی آمد کا انکار کیا ہے اور جن احادیث میں دجّال کا ذکر ہے انہیں افسانہ قرار دیا ہے، نیز یہ کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ اس بارے میں شک میں مبتلا تھے اور جو باتیں آپؐ نے دجّال کے متعلق فرمائی تھیں وہ غلط ثابت ہوئی ہیں۔ ایک عام مسلمان کے سامنے جب ایسی چیزیں مولانا مودودیؒ کی جانب منسوب کی جاتی ہیں تو اُس کی رائے مولانا کے خلاف بہت بُری طرح متاثر ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اصل پوزیشن کو صاف اور واضح کیا جائے اور کوئی غلط بات اگر مولانا کے قلم سے نکلی ہے تو اُس کی اصلاح کر دی جائے۔

جواب : جس الزام کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے وہ اپنے پورے اجزاء اور تفصیلات سمیت بالکل غلط اور بے بنیاد ہے۔ مولانا مودودیؒ نے ایک مستفسر کے جواب میں اس مسئلے پر جو کچھ تحریر کیا تھا وہ "رسائل و مسائل" حصّہ اوّل میں چھپ چکا ہے۔ اس میں کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کا مفہوم اخذ کرنے اور جسے صحیح جہت پر محمول کرنے میں کوئی دقّت پیش آتی۔ اس کے باوجود بعض حضرات نے اس تحریر پر اس انداز سے حاشیہ آرائی کرنی شروع کر دی جس سے

سخت غلط فہمیاں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا؛ چنانچہ ۱۹۵۵ء میں جب مولانا مودودیؒ جیل میں تھے، انہیں اس صورتِ حال سے مطلع کیا گیا۔ اس پہ انہوں نے اپنی سابق تحریر کے متعلق ایک استدراک لکھ کر بھیجا تاکہ اسے "ترجمان القرآن" میں شائع کر دیا جائے۔ اس کا یہاں نقل کر دینا مناسب ہو گا:

"ایک دوست نے مجھے رسائل و مسائل حصہ اوّل کے مضمون "تحقیقِ حدیثِ دجال" کی طرف توجہ دلائی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس کے بعض الفاظ اور فقروں سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا پہلو نکلتا ہے۔

معاذ اللہ کیا کوئی مسلمان اس بارگاہ میں گستاخی کا کبھی خیال بھی کر سکتا ہے اور اگر کرے تو ایک لمحہ کے لیے بھی دائرۂ ایمان میں رہ سکتا ہے؟ میرے کسی دینی بھائی کو یہ سُوئے ظن تو مجھ سے نہ کرنا چاہیے کہ میں کبھی اس کفر سے بھی ملوّث ہو سکتا ہوں، البتہ یہ ممکن ہے کہ کسی مسئلے کے بیان میں ایک طرزِ تعبیر میرے نزدیک حدودِ شرع و ادب کے اندر ہو اور دوسرا اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ میں نے اس مضمون میں جو کچھ لکھا تھا، پورے احساسِ ذمہ داری کے ساتھ یہی سمجھتے ہوئے لکھا تھا کہ یہ حدِ شرع و ادب کے اندر ہے اور اب بھی، اپنے دوست کے توجہ دلانے کے بعد کافی غور کرنے پر بھی، اس میں کوئی تجاوز محسوس نہیں کر سکا ہوں، تاہم یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ کوئی شخص اس میں تجاوز محسوس کر سکتا ہے، میں ان عبارتوں کو بدل دینا

زیادہ مناسب سمجھتا ہوں، تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔"
چنانچہ اس کے بعد مولانا نے اپنے سابق جواب کے بعض حصّوں کو بدل دیا۔
یہ پورا استدراک فروری ۱۹۵۵ء کے ترجمان میں شائع ہو چکا ہے۔ جیل سے باہر آنے کے بعد جب مولانا نے رسائل و مسائل حصّہ اوّل کی طبع جدید کے لیے اس کتاب پر نظرِ ثانی کی ہے، تو اُنہوں نے اپنی اس تحریر میں ایک آدھ مقام پر عبارت میں مزید تبدیلی کردی ہے۔ جدید ایڈیشن میں یہ پورا جواب جس طرح شائع ہو رہا ہے بہتر ہے کہ اُسے یہاں بھی نقل کر دیا جائے تاکہ وہ بیک وقت قارئین کے سامنے رہے۔ وہ جواب درجِ ذیل ہے:

"مَیں نے جس چیز کو افسانہ قرار دیا ہے وہ یہ خیال ہے کہ دجّال کہیں مقیّد ہے۔ باقی رہا یہ اَمر کہ ایک بڑا فتنہ پرداز (الدجّال) ظاہر ہونے والا ہے تو اس کے متعلق احادیث میں جو خبر دی گئی ہے میں اس کا قائل ہوں اور ہمیشہ اپنی نمازمیں وہ دُعائے ماثور پڑھا کرتا ہوں جس میں منجملہ دوسرے تعوّذات کے ایک یہ بھی ہے کہ " اعوذبك من فتنة المسیح الدجّال "۔

دجّال کے متعلق جتنی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہیں اُن کے مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے اس معاملہ میں جو علم ملا تھا وہ صرف اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجّال ظاہر ہونے والا ہے، اُس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی، اور وہ اِن اِن خصوصیات کا حامل ہو گا، لیکن آپؐ کو یہ

نہیں بتایا گیا کہ وہ کب ظاہر ہوگا، کہاں ظاہر ہوگا، اور یہ کہ آیا وہ آپؐ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے یا آپؐ کے بعد کسی بعید زمانہ میں پیدا ہونے والا ہے۔

اِن اُمور کے متعلق جو مختلف باتیں حضورؐ سے احادیث میں منقول ہیں اُن کا اختلاف بمضمون خود بھی یہ ظاہر کرتا ہے اور حضورؐ کے طرزِ کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ آپؐ نے بر بنائے وحی نہیں، بلکہ بر بنائے ظن و قیاس ارشاد فرمائی ہیں۔ کبھی آپؐ نے یہ خیال ظاہر فرمایا کہ دجّال خراسان سے اٹھے گا، کبھی یہ کہ اصفہان سے اور کبھی یہ کہ شام و عراق کے درمیانی علاقہ سے۔ پھر کبھی آپؐ نے ابنِ صیّاد نامی اُس یہودی بچے پر جو مدینہ میں (غالباً ۲ یا ۳ھ میں) پیدا ہوا تھا یہ شبہ کیا کہ شاید یہی دجّال ہو۔ اور آخری روایت یہ ہے کہ ۹ھ میں جب فلسطین کے ایک عیسائی راہب (تمیم داری) نے آکر اسلام قبول کیا اور آپؐ کو یہ قصہ سنایا کہ ایک مرتبہ وہ سمندر میں (غالباً بحرِ روم یا بحرِ عرب میں) سفر کرتے ہوئے ایک غیر آباد جزیرے میں پہنچے اور وہاں اُن کی ملاقات ایک عجیب شخص سے ہوئی اور اُس نے انہیں بتایا کہ وہ خود ہی دجّال ہے، تو آپؐ نے اُن کے بیان کو بھی غلط باور کرلے کی کوئی وجہ نہ سمجھی، البتہ اس پر اپنے شک کا اظہار فرمایا کہ اس بیان کی رُو سے دجّال بحرِ روم یا بحرِ عرب میں ہے، مگر میں خیال کرتا ہوں کہ وہ مشرق سے ظاہر ہوگا۔

ان مختلف روایات پر جو شخص بھی مجموعی نظر ڈالے گا وہ اگر علم حدیث اور اصولِ دین سے کچھ بھی واقف ہو تو اُسے یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ اس معاملہ میں حضورؐ کے ارشادات دو اجزاء پر مشتمل ہے :

جُزوِ اوّل یہ کہ دجّال آئے گا، اِن صفات کا حامل ہوگا اور یہ فتنے برپا کرے گا۔ یہ بالکل یقینی خبریں ہیں جو آپؐ نے اللہ کی طرف سے دی ہیں۔ ان میں کوئی روایت دوسری روایت سے مختلف نہیں ہے۔

جُزوِ دوم یہ کہ دجّال کب اور کہاں ظاہر ہوگا اور وہ کون شخص ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ روایات مختلف ہیں، بلکہ اکثر روایات میں شک اور شبہ اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مروی ہیں۔ مثلاً ابنِ صیّاد کے متعلق آپؐ کا حضرت عمرؓ سے یہ فرمانا کہ "اگر دجّال یہی ہے تو اس کے قتل کرنے والے تم نہیں ہو۔ اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو تمہیں ایک معاہد کو قتل کرنے کا کوئی حق نہیں"۔ یا مثلاً ایک حدیث میں آپؐ کا یہ ارشاد کہ "اگر وہ میری زندگی میں آگیا تو میں حجّت سے اُس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میرے بعد میرا رب تو ہر مومن کا حامی و ناصر ہے ہی"۔

اس دوسرے جُز کی دینی اور اصولی حیثیت ظاہر ہے کہ وہ نہیں ہے اور نہیں ہو سکتی جو پہلے جُز کی ہے۔ جو شخص اس کی بھی تمام تفصیلات کو اسلامی عقائد میں شمار کرتا ہے وہ غلطی کرتا ہے، بلکہ اس کے ہر حصّے کی صحت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے۔ ابنِ صیّاد پر آپ کو شبہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجّال ہو، اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھالی تھی کہ

یہی دجال ہے، مگر بعد میں وہ مسلمان ہوا، حرمین میں رہا، حالت اسلام میں مرا اور اس کی نماز جنازہ مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی ہے کہ آج تک ابنِ صیّاد پر دجّال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے؟ تمیم داری رضؓ کے بیان کو حضورؐ نے اُس وقت تقریباً صحیح سمجھا تھا، مگر کیا ساڑھے تیرہ سو برس تک بھی اس شخص کا ظاہر نہ ہونا جسے حضرت تمیم رضؓ نے جزیرے میں محبوس دیکھا تھا یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ اُس نے اپنے دجّال ہونے کی جو خبر حضرت تمیم رضؓ کو دی تھی وہ صحیح نہ تھی؟ حضورؐ کو اپنے زمانہ میں یہ اندیشہ تھا کہ شاید دجّال آپؐ کے عہد ہی میں ظاہر ہو جائے یا آپؐ کے بعد کسی قریبی زمانہ میں ظاہر ہو، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ساڑھے تیرہ سو برس گزر چکے ہیں اور ابھی تک دجّال نہیں آیا ہے؟ اب ان چیزوں کو اس طرح نقل و روایت کیے جانا کہ گویا یہ بھی اسلامی عقائد ہیں، نہ تو اسلام کی صحیح نمائندگی ہے اور نہ اسے حدیث ہی کا صحیح فہم کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، اس قسم کے معاملات میں اگر کوئی بات نبی کے قیاس یا گمان یا اندیشے کے مطابق ظاہر نہ ہو، تو یہ اس کے منصب نبوّت میں ہرگز قادح نہیں ہے۔ نہ اس سے عصمت انبیاء کے عقیدے پر کوئی حرف آتا ہے اور نہ ایسی چیزوں پر ایمان لانے کے لیے شریعت نے ہم کو مکلّف کیا ہے۔ اس اصولی حقیقت کو تابیر نخل والی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود واضح فرما چکے ہیں۔"

اس کے ساتھ یہ امر بھی قارئین کے پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ مولانا مودودیؒ نے اپنے رسالۂ "ختمِ نبوت" میں اور قادیانیوں کے متعلق تحقیقاتی عدالت کے سامنے اپنے تیسرے بیان میں ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جو نزولِ مسیح، ظہورِ مہدی اور خروجِ دجّال سے متعلق ہیں اور ان سے استدلال کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ آخر زمانے میں ایک "الدجال" اپنے آپ کو مسیح کی حیثیت سے پیش کرے گا اور اس کا فتنہ دنیا میں بڑی گمراہی اور ظلم و ستم کا موجب بن جائے گا۔ پھر اللہ اصل مسیح کو واپس بھیجے گا تاکہ وہ اس فتنے کا قلع قمع کریں۔ مولانا کی ان تحریروں سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اُن کے خلاف انکارِ دجّال کا الزام اپنے اندر صداقت کا ادنیٰ شائبہ بھی نہیں رکھتا۔

مولانا مودودیؒ کے خلاف ایک اعتراض اس پہلو سے بھی کیا جاتا ہے کہ اگر وہ آمدِ دجّال کے منکر نہیں ہیں تو وہ دجّال کے مقید ہونے کو افسانہ کیوں قرار دیتے ہیں حالانکہ جب حضرت تمیم داریؓ نے یہ واقعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تھا کہ اُنہوں نے ایک جزیرے میں ایک شخص کو جکڑا ہوا دیکھا ہے، جو اپنے آپ کو دجّال کہتا ہے، تو آنحضورؐ نے اس کی تصدیق فرمائی اور اس واقعہ کو صحابہ کے مجمع میں بیان فرمایا۔

حضرت تمیمؓ کا یہ قصہ صحیح مُسلم اور سُننِ ابی داؤد میں بیان ہوا ہے۔ مسلم کی بعض روایات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خود انہیں پیش آیا، لیکن بعض دوسری روایات یہ بتاتی ہیں کہ یہ واقعہ اُن کا چشم دید اور پیش آمدہ نہیں، بلکہ اُن کی قوم یا خاندان کے دوسرے لوگوں کو پیش آیا تھا جو عیسائی تھے اور جن کے اسلام لانے کا کوئی ثبوت

موجود نہیں۔ ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان بنی عمّ لتمیم الداری رکبوا فی البحر۔ دوسری کے الفاظ ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا: ان اناسا من قومہ کانوا فی البحر...... ایک تیسری حدیث میں آنحضورؐ فرماتے ہیں: کان یحدثنی تمیم الداری عن رجل..... بعض قرائن سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دجّال کے سمندر میں مقید ہونے کے قصّے اہل کتاب میں عام طور پر مشہور تھے۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (کتاب الاعتصام، باب مَن رأی ترک النکیر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ لا من غیر الرسول) میں نعیم بن حماد کی کتاب الفتن کے حوالے سے بعض روایات کا ذکر کیا ہے جن میں دجّال کا بحیرۂ یمن کے کسی جزیرے میں مقید ہونا بیان ہوا ہے اور پھر وہ فرماتے ہیں: لعل ھٰؤلاء مع کونھم ثقات تلقوا ذٰلک من بعض کتب اھل الکتاب۔

(ان راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس بات کا امکان ہے کہ اُنہوں نے یہ روایات بعض اہلِ کتاب کی کتابوں سے اخذ کی ہوں)

آگے چل کر ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

لشدۃ التباس الامر فی ذالک سلک البخاری مسلک الترجیح فاقتصر علی حدیث جابر عن عمر فی ابن صیّاد ولم یخرج حدیث فاطمۃ بنت قیس فی قصۃ تمیم۔

(چونکہ اس معاملے میں شدید التباس ہے، اس لیے امام بخاریؒ نے روایات کے مابین ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے اور صرف ابنِ صیّاد کے متعلق حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو لینے پہ اکتفا کیا ہے جو حضرت عمرؓ کے

واسطے سے مروی ہے، اور حضرت تمیمؓ کی اُس حدیث کی تخریج نہیں کی جو فاطمہؓ بنت قیس نے روایت کی ہے، یعنی جس میں دجّال کے قید ہونے کا ذکر ہے)

امام مسلمؒ کی روایات میں بلاشبہ یہ بات آئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت تمیم داریؓ کے قصے کے متعلق فرمایا تھا کہ " وہ اس بات کے موافق ہے جو میں تم سے بیان کیا کرتا تھا" لیکن یہاں جو مسئلہ قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ وہ بات کیا تھی جو آنحضورؐ بالعموم دجّال کے متعلق صحابۂ کرام سے ارشاد فرمایا کرتے تھے اور جو حضرت تمیمؓ کے بیان سے ملتی جلتی تھی؟ وہ بات یہ تھی کہ دجّال دُنیا میں چار سُو فتنہ و فساد پھیلائے گا، مگر وہ مکّہ اور طیّبہ (مدینہ) میں داخل نہ ہو سکے گا۔ یہی بات آنحضورؐ نے متعدد مرتبہ صحابہ سے بیان فرمائی تھی اور حضرت تمیمؓ کا قصہ دُہراتے ہوئے بھی آپؐ نے اسی بات پر زور دیا تھا اور اسے بیان کرتے وقت عصائے مبارک سے منبر پر ضرب لگائی تھی۔ ورنہ جہاں تک دجّال کے سمندر میں محبوس ہونے کا تعلق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات نہ پہلے بیان فرمائی تھی اور نہ قصۂ تمیمؓ سے اس کی موافقت کا سوال پیدا ہوتا تھا۔ پھر مزید یہ کہ آنحضورؐ نے حضرت تمیمؓ کے بیان کے اس حصے سے اختلاف کا اظہار ان الفاظ میں بھی فرما دیا تھا کہ الا انہ فی بحر الشام او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق .... اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دجّال کے کسی جزیرے میں مقید ہونے کی صراحت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک سے نہیں فرمائی۔ یہ حضرت تمیم داریؓ یا اُن کی قوم کے لوگوں کا اپنا بیان ہے جس کی توثیق آنحضرتؐ سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ آپؐ کے اندازِ بیان سے اس

قصّے کی تفصیلات کے بعض اجزاء سے آنحضرتؐ کا اختلاف اور بعض کے بارے میں سکوت ثابت ہوتا ہے۔

یہاں ایک اصولی مسئلہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضورِ نبویؐ میں کوئی ایسی خبر بیان کی جائے جس سے کوئی حکمِ شرعی مستنبط نہ ہوتا ہو، تو اس پر آنحضورؐ کا سکوت اس خبر کو مطابقِ واقعہ قرار دینے کے لیے کافی ہے یا نہیں؟ حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری کے مذکورہ باب میں مسئلہ "تقریر" پر بحث کرتے ہوئے امامؒ ابن دقیق العید کی تحقیق کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت سے قریب تر بات یہ ہے کہ ایسی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا خاموش رہنا خبر کے واقعی اور صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظ ممدوحؒ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا ہے کہ سکوتِ نبویؐ سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ خبر کے حق یا باطل ہونے کا امکان برابر ہو۔

مولانا مودودیؒ کی اس بات کو بھی قابلِ اعتراض اور شانِ نبوّتؐ کے منافی قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آنحضورؐ سے دجّال کے باب میں جو ارشادات منقول ہیں اُن کے بعض اجزاء مبنی بر وحی نہیں، کیونکہ ان میں شک اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مروی ہیں، لیکن ایسا سمجھنے اور کہنے میں مولانا مودودیؒ منفرد نہیں؛ بلکہ دیگر محدّثین اور شارحینِ حدیث کے بھی اسی طرح کے اقوال موجود ہیں، چنانچہ فتح الباری کی جس بحث کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، اُس میں ابنِ صیاد کے الدجال ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں:

والظاهر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوح الیہ فی امرہ وانما اوحی الیہ بصفات الدجال ــ وکان فی ابن صیاد قرائن محتملة

فلذالک کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع فی امرہ بشیءٍ۔

(ظاہر بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے بارے میں کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی بلکہ آپؐ کو صرف صفاتِ دجال کی اطلاع بذریعہ وحی کی گئی تھی اور ابنِ صیاد کی شخصیت میں بعض قرائن ایسے موجود تھے جو اُس کے دجال ہونے پر محتمل تھے، اس لیے آنحضورؐ اس کے معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرماتے تھے)

تقریباً یہی بات امام نوویؒ نے ابن صیاد والی احادیث کی شرح کرتے ہوئے فرمائی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: وظاھر الاحادیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوح الیہ بانہ المسیح الدجال ولا غیرہ و انما اوحی الیہ بصفات الدجال۔

جو مختصر بحث اوپر کی گئی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایک صاحبِ نظر اور منصف مزاج آدمی کو اس امر پر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے کہ مولانا مودودیؒ نے اس مسئلے میں کوئی بات بھی ایسی نہیں کہی جو جادۂ حق اور مسلکِ سلف سے ہٹی ہوئی ہو، یا جس میں معاذ اللہ توہینِ رسالت کا ادنیٰ احتمال بھی پایا جاتا ہو۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۳ء)

کیا صحابۂ کرام معیارِ حق ہیں؟

جماعتِ اسلامی کے خلاف جو بے سروپا اور خلافِ واقعہ الزامات عائد کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "یہ جماعت صحابۂ کرام کو معیارِ حق نہیں مانتی اور اُن پر تنقید کو جائز رکھتی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو صحابۂ کرام کی عیب چینی سے منع فرمایا گیا ہے اور قرآن و حدیث صحابہؓ کے فضائل و مناقب سے لبریز ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، جس کی بھی تم پیروی کرو گے راہ پاؤ گے۔"

جماعتِ اسلامی سے وابستگی رکھنے والا ہر شخص اگرچہ اللہ کے فضل و کرم سے ایک سچے مسلمان کی طرح اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جس انسانی گروہ کے لیے سب سے زیادہ محبت و تعظیم کے جذبات اپنے دل میں رکھتا ہے، وہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کی جماعت ہے اور وہ اپنی حد تک اس غلط الزام سے اپنے آپ کو بری الذمہ سمجھتا ہے، تاہم عامۃ المسلمین کو بدگمانی سے بچانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل حقیقت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جماعت اسلامی کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور آیا وہ کتاب و سنّت اور ائمۂ سلف کے مسلّمہ مسلک کے مطابق ہے یا اُن کے مخالف؟ اس وضاحت سے امید ہے کہ جماعت کے افراد کو بھی اطمینانِ قلب حاصل ہو گا اور معترضین کا بھی اگر منہ بند نہ ہو گا تو کم از کم عام مسلمانوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا امکان باقی نہ رہے گا۔ اسی

غرض کو سامنے رکھ کر یہاں چند ضروری تصریحات پیش کی جا رہی ہیں:

دستورِ جماعت کی اصل عبارت:

جماعتِ اسلامی کے خلاف مندرجہ بالا الزام کی بنیاد جماعت کے دستور کی ایک عبارت پر رکھی جاتی ہے جس کے پورے الفاظ بھی معترضین نقل نہیں کرتے، بلکہ ایک دو فقروں کو سیاقِ عبارت سے الگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزید بحث سے قبل دستورِ جماعت اسلامی کی وہ پوری عبارت یہاں نقل کر دی جائے جس کو بنیاد بنا کر یہ اعتراض بار بار اٹھایا جاتا ہے۔ دستورِ جماعت کی دفعہ ۳ کی متعلقہ شق ۶ درجِ ذیل ہے:

> "رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو۔ ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اُس کو اسی درجے میں رکھے۔"

بس یہی وہ عبارت ہے جس سے وہ سارا الزام برآمد کیا گیا ہے، حالانکہ اس میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں ہے کہ صحابہ کرام کی جماعت پر تنقید ہو سکتی ہے یا نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اصل معیارِ حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے اندر سے معنی آفرینی اور حاشیہ آرائی کر کے یہ بات معترضین نے خود نکالی ہے کہ نبی کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھنے سے صحابہ پر تنقید کا جواز لازم آتا ہے، لہٰذا جماعتِ اسلامی اس کی قائل ہے۔ پھر تنقید کو تنقیص اور عیب چینی کا ہم معنی

بھی خود معترضین ہی نے بنا لیا ہے تاکہ ہم پہ یہ الزام چسپاں کیا جا سکے کہ ہم صحابہ کی عیب چینی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کا ارتکاب بھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد معترضین کا مزید کرتب یہ ہے کہ وہ اس عبارت کا یہ فقرہ صاف نظر انداز کر جاتے کہ "جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اُس کو اُسی درجے میں رکھے"۔ چونکہ یہ فقرہ اُن کے اعتراضات کی پُوری بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے، اس لیے وہ سرے سے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں کرتے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان حضرات پہ الزام تراشی کا شوق کس قدر غالب ہے اور اُن کے لیے دوسروں کے دین و ایمان میں کیڑے ڈالنا کس طرح ایک محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔

امیرِ جماعت کی تشریحات :

اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ان لوگوں کی اس الزام تراشی کے جواب میں مذکورہ بالا عبارت کی جو تشریح بارہا کی گئی ہے، اُس سے انہوں نے ہمیشہ آنکھیں بند رکھی ہیں اور اپنے اصل اعتراض ہی کو بار بار دُہراتے اور پھیلاتے چلے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے، دستور کی اس شق اور بالخصوص اِس کے الفاظ "معیارِ حق" اور "تنقید" کی تشریح جماعتِ اسلامی پاکستان کے موجودہ امیر مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے بعض سوالات کا جواب دیتے ہوئے یوں کی ہے :

"ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ صحابۂ کرام

معیارِ حق نہیں ہیں، بلکہ کتاب وسنّت کے معیار پر پُورے اُترتے ہیں۔ کتاب وسنّت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ اُن کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجّت مانتے ہیں کہ اُن کا کتاب وسُنّت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔"

(ترجمان القرآن، رسائل ومسائل جلد ۵۶، عدد ۵)

پھر ایک دوسرے مقام پر وہ لکھتے ہیں:

"تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے، مگر کسی صاحبِ علم آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور خُود دستور کی مذکورۂ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کردی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔ مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ رسولؐ خدا کو معیار قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس لحاظ سے قرار پائے گا، اُسے اسی درجہ میں رکھا جائے گا۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابۂ کرام کے جو محامد و فضائل کتاب اللہ اور احادیث نبویّہ میں مذکور ہیں، وہ واجب التسلیم نہیں ہیں۔"

(رسالہ "کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟")

جماعتِ اسلامی کے دستور کی مندرجہ بالا عبارت اور اُس کی پیش کردہ وضاحت

سلیس اور عام فہم ہے اور ہر پڑھا لکھا آدمی اس کو پڑھ کر بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ آیا اس سے صحابۂ کرام کی تنقیص و توہین کا پہلو نکلتا ہے یا اس سے اُن کی تعظیم و توقیر ثابت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اگر لفظِ تنقید استعمال ہوا ہے تو اُسے خواہ مخواہ ہوّا بنا لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اس لفظ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم فقط یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت و ماہیت کو جانچا جائے۔ اگر وہ شے فی الاصل زرِ خالص اور کامل العیار ہے تو معیار پہ کَسے جانے کے بعد اس کا جوہرِ حُسن و کمال اور زیادہ نکھر جائے گا۔

قرآن کا فیصلہ:

کتاب و سنّت کے بموجب صحابۂ کرام کے من حیث الجماعت واجب الاحترام ہونے اور اجماعِ صحابہ کے حجّتِ شرعی تسلیم کیے جانے کے بعد اس ضمن میں ایک مسئلہ بحث طلب رہ جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایک صحابی کے منفرد قول و فعل یا چند صحابہ کے مختلف اقوال کا شمار ادلۂ شرعیہ میں ہو سکتا ہے یا نہیں اور کتاب و سنّت کی کسوٹی پہ جانچے بغیر بلا تنقید اور بے چون و چرا، محض قول و فعلِ صحابی ہونے کی بنا پر اُنہیں واجب التقلید سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں جب ہم سب سے پہلے کتاب اللہ کی جانب رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کسی مقام پہ بھی صحابۂ کرام کے انفرادی افعال و اعمال کو ہمارے لیے مستقل اُسوہ اور مرجع قرار نہیں دیا گیا، بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ خود صحابہ کرام کو بھی یہ تعلیم فرمائی گئی ہے کہ جب کسی معاملے میں تمہارے درمیان تنازع اور اختلاف پیدا ہو تو اُسے

اللہ اور اُس کے رسولؐ کی جانب لوٹاؤ :

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

(پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملے میں نزاع پیدا ہو جائے، تو اُسے اللہ اور رسولؐ کی طرف پھیر دو۔)

(سورۂ النساء۔ آیت ۵۹)

اِس ارشادِ ربّانی کے اوّلین مخاطب خود صحابۂ کرام ہی ہیں۔ اور اِس میں اللہ تعالیٰ نے آپ ہی یہ فیصلہ فرما دیا ہے کہ ایک ایک صحابی بجائے خود معیارِ حق نہیں ہے بلکہ اختلاف کی صورت میں صحابہ کے لیے بھی مَرجع کتاب و سنّت ہی ہے۔

حدیث کا فیصلہ :

قرآن مجید کے بعد جب ہم حدیثِ رسولؐ سے رجوع کرتے ہیں، تو وہاں بھی ہمیں صحابۂ کرام کے انفرادی اقوال و افعال کے واجب الاتباع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد ابوبکرؓ اور عمرؓ (رضی اللہ عنہما) کی اقتدا کرو، لیکن اس سے مراد اُن کی ذاتی حیثیت میں مطلقاً پیروی نہیں ہے، بلکہ اِس سے مراد خلیفۂ راشد ہونے کی حیثیت سے اُن کی اُس سنّت کی پیروی ہے جسے اجماعِ صحابہ کی تائید و توثیق حاصل ہوئی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ دوسرے صحابہ کو اپنی آراء پر بحث و کلام کی دعوت اور اپنے خیالات سے اختلاف کی اجازت نہ دیتے اور خود صحابہ بھی اُن سے اختلاف کی جرأت نہ کرتے۔

حدیث "اَصحابی کَالنُّجوم" کی تحقیق :

اقتدائے شیخین رضؓ سے متعلق اُن احادیث کے علاوہ صرف ایک روایت ایسی پائی جاتی ہے جس سے بظاہر صحابۂ کرام کے منفرد اقوال کی حُجیت کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔ یہ روایت بالعموم اس طرح بیان کی جاتی ہے :

اصحابی کالنجوم بایّھم اقتدیتم اھتدیتم۔

(میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی اقتدا، کرو گے راستہ پاؤ گے)

اگرچہ اُصولِ فقہ کی کتابوں میں اِس روایت کا جا بجا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن میرے علم میں کوئی ایک اُصولی یا فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جس نے اس روایت سے صحابی کے قول و عمل کو مطلقاً حجت ثابت کرنے کی کوشش کی ہو۔ علمائے اصول اس روایت کی کچھ دوسری تاویلات کرتے ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع اور محل نہیں ہے۔

اس روایت اور اس سے ملتے جُلتے الفاظ پر مشتمل بعض دیگر روایات جو صحابہ اور اہلِ بیت کے حق میں مروی ہیں، اُن کے متعلق جو اوّلین اور ضروری بات قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ محدثین اور فنِ رجال کے ماہرین کے نزدیک اُن سب کی سند نہایت کمزور ہے۔ اس لیے عقائد و احکام کی بحث میں اُن سے استدلال جائز نہیں ہے، بلکہ فضائل و مناقب کے سلسلے میں بھی اُن کے ضُعف کی صراحت کیے بغیر اُن کا بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحاحِ ستّہ یا حدیث کی کسی دوسری مستند کتاب میں اُن کی تخریج نہیں کی گئی۔

حافظ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم میں روایتِ مذکورۂ بالا کی سند کو نقل کر کے لکھا ہے: ھذا اسناد لا تقوم بہ حجۃ (یہ ایسی سند ہے جس کے بل پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی)

ابن حزمؒ نے الاحکام میں اس کے راویوں پر جرح کرنے کے بعد لکھا ہے: ھذہ روایۃ ساقطۃ - خبر مکذوب موضوع باطل لم یصح قط (یہ پایۂ اعتبار سے گری ہوئی روایت ہے۔ ایک جھوٹی اور موضوع اور باطل خبر ہے جو صحیح ثابت نہیں ہوئی)۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے تخریج کشاف میں اس روایت اور دیگر متقارب الالفاظ روایات کی ساری سندوں کا ذکر کر کے اُنہیں ضعیف اور واہی قرار دیا ہے۔

امام شوکانیؒ نے ارشاد الفحول ص۸۳ میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے یہ حدیث نقل کی ہے اور پھر لکھا ہے: فیہ مقال معروف اور تصریح کی ہے کہ اس کا ایک راوی نہایت ضعیف اور دوسرا ابنِ معین کے نزدیک کذّاب ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک متروک ہے۔ ایک دوسرے طریقے کے راوی کو ابو حاتمؒ نے ضعیفٌ جداً اور بخاریؒ نے مُنکر الحدیث کہا ہے۔ (امام بخاریؒ کے ہاں جرح کے یہ الفاظ انتہائی سخت ہیں)۔ ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے: لایساوی فلساً (یہ راوی ایک کوڑی کا بھی نہیں)۔ ابن عدیؒ نے اس راوی کی روایات کو موضوع قرار دیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین، جلد ثانی، القول فی التقلید میں اس روایت کو غیر صحیح ثابت کیا ہے۔

قولِ صحابیؓ کے متعلق ائمۂ سلف کا مسلک :

بہر کیف قولِ صحابیؓ کے حجت ہونے پر کتاب و سنت میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ امت کا اس مسئلے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک یا چند صحابہ کا عمل یا قول ہی ماثور ہو تو اُس کا شمار ادلۂ شرعیہ میں نہیں ہو سکتا، چاہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قولِ صحابی موجود نہ ہو۔ اسے کتاب و سنت کی کسوٹی پر جانچنا ناگزیر ہوگا۔ اسی طرح جن مسائل میں صحابۂ کرام کے مابین اختلاف رونما ہوا ہے، وہاں بھی لامحالہ چھان بین اور تحقیق و ترجیح کی ضرورت لاحق ہوگی اور جو قول کتاب و سنت کے اصلِ معیار کے جتنا زیادہ مطابق ہوگا اتنا ہی زیادہ وہ قابلِ اخذ و ترجیح ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا قول قابلِ ترک ہوگا۔ اسی تحقیق و تفتیش اور جانچ پڑتال کا دوسرا نام تنقید ہے۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند مستند ائمہ و فقہاء کے اقوال و آراء کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

حنفیہ کا مسلک :

امام ابو حنیفہؒ کے دو اقوال اگست ۱۹۶۳ء کے ترجمان میں مستند حوالوں سے نقل ہو چکے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ "جب مجھے کتاب و سنت میں کوئی حکم نہیں ملتا تو میں اجماعِ صحابہؓ کی پیروی کرتا ہوں اور اختلاف کی صورت میں جس صحابی کا قول چاہتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں"۔

دوسرا قول یہ ہے کہ "جب صحابہؓ میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں"۔ مذہبِ حنفی کے نامور فقیہہ شمس الائمہ امام سرخسیؒ اپنی کتاب الاصول جلد اوّل میں اجماعِ صحابہؓ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وانما کان الاجماع حجۃ باعتبار وجہ الصواب فیہ بالاجتماع علیہ وانما یظہر ھذا فی قول الجماعۃ لا فی قول الواحد الا تری ان قول الواحد لا یکون موجباً للعلم وان لم یکن بمقابلتہ جماعۃ یخالفونہ۔

(اور اجماع کا حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ ایک بات پر اتفاق ہو جانے کے باعث حق و صواب کا پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بات قولِ واحد کے معاملے میں نہیں، بلکہ قولِ جماعت ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ قولِ واحد اس صورت میں بھی موجبِ علم نہیں ہوتا جبکہ کسی جماعت نے اس کی مخالفت نہ کی ہو)

اس سے معلوم ہوا کہ قولِ منفرد حجت نہیں ہے، خواہ اس سے مختلف یا اس کی مخالفت میں کوئی دوسرا قول موجود نہ ہو۔

اسی جلد کے آخری دو صفحات میں امام مذکور نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ صحابی اگر یوں کہے کہ "اُمرنا بکذا او نُھینا عن کذا" او السنۃ ھکذا (ہمیں اس کا حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا ہے یا سنّت یہی ہے) تب بھی صحابی کے ایسا فرمانے سے اس فعل کا امرِ رسولؐ یا سنّتِ رسولؐ ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کسی خاص امیر کے حکم یا کسی خاص شہر یا علاقے کے عمل یا طریقے

کا ذکر ہو۔

پھر امام سرخسیؒ اسی کتاب کی جلد دوم ص۱۰۵ پر ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں: فصل فی تقلید الصحابی اذا قال قولاً ولا یعرف لہ مخالف۔ اس باب میں بھی وہ صحابی کے ایسے قول کی تقلید و عدمِ تقلید پہ بحث فرماتے ہیں جس کے مخالف کوئی دوسرا قولِ صحابی معلوم و معروف نہیں ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں:

قد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن انكاره والرأي قد يخطىء فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطاء، ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي۔

(صحابہ سے رائے کی بنا پر بعض فتوے صادر ہوئے ہیں۔ یہ ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور رائے کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ پس صحابہ کے انفرادی فتویٰ میں صواب و خطا دونوں کا احتمال ہے' اس طرح کے فتوے کے بالمقابل رائے کو ترک کرنا جائز نہیں' جس طرح قیاس اور رائے کو تابعی کے قول کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں)۔

آگے چل کر امام سرخسیؒ نے مسلکِ احناف کی جو تفصیل بیان کی ہے' اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قولِ صحابی کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا امکان ہو' وہاں صحابی کے فتوے کو اپنی رائے پہ ترجیح دی

جائے گی۔ مثال کے طور پر جس مسئلے میں قیاس کو دخل نہ ہو یا صحابی کا قول جس مسئلے میں خلافِ قیاس ہو، یعنی عام قیاس جس بات کا مقتضی ہو، صحابی کا قول اس کے مخالف ہو، اس طرح کے مسئلے میں قولِ صحابی ہی کو مقدم سمجھا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابی کے غیر قیاسی یا خلافِ قیاس قول کے معاملے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ یہ قول صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہوگا اور صحابی نے اپنے جی سے یہ بات نہیں کہی ہوگی۔ اس قول کا قبول کیا جانا مجرّد قولِ صحابی ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس بنا پر ہے کہ اس کے قولِ رسولؐ ہونے کا قرینہ اور احتمال موجود ہے۔

اگر ذرا غور سے دیکھا جائے، تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ائمۂ حنفیہ نے قولِ صحابی کے بارے میں مُدرَک بالقیاس، مطابق اور مخالفِ قیاس کی یہ جو تفریق قائم کی ہے اور جس کی بنا پر ایک قسم کے قولِ صحابی کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دی ہے اور دوسری قسم میں اجتہاد کو قولِ صحابی پہ مقدم رکھا ہے، یہ تفریق و ترجیح بھی درحقیقت تنقید ہی کی ایک شکل ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے کہ اوپر کی یہ ساری بحث صحابی کے اس قول وفعل سے متعلّق ہے جس کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول وفعل موجود نہ ہو۔ جہاں صحابہ کے قول وعمل میں اختلاف موجود ہوگا وہاں تو بہر حال ترک واختیار کے بغیر چارہ نہ ہوگا۔ یہاں بھی آخر ترجیح بلا مُرجّح کا اصول تو نہیں چلے گا، بلکہ کتاب وسنّت سے اقرب واوفق قول ہی کو قولِ مختار قرار دینا پڑے گا، دوسرے لفظوں میں صاحبِ اجتہاد کو اس صورت میں بھی تقلید کے بجائے تنقید وترجیح کے مسلک ہی پر کاربند ہونا ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک :

اس کے بعد اب مسلکِ شافعیؒ کو لیجیے۔ امام غزالیؒ، المستصفیٰ، جزاوّل صفحہ ۱۳۵ میں باب الاصل الثانی، من الاصول الموہومہ۔ قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے فرماتے ہیں کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجت ہے، بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجت ہے اور بعض کے نزدیک صرف حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں :

والکل باطل عندنا۔ فان من یجوز علیہ الغلط والسھو ولم یثبت عصمتہ فلا حجۃ فی قولہ۔ فکیف یحتج بقولھم مع جواز الخطاء وکیف تدعی عصمتھم من غیر حجۃ متواترۃ وکیف یتصور عصمۃ قوم یجوز علیھم الاختلاف ؟ وکیف یختلف المعصومان۔ کیف وقد اتفقت الصحابۃ علی جواز مخالفۃ الصحابۃ فلم ینکر ابوبکر وعمر علی من خالفھما بالاجتھاد۔ بل اوجبوا فی مسائل الاجتھاد علی کل مجتھد ان یتبع اجتھاد نفسہ۔ فانتفاء الدلیل علی العصمۃ ووقوع اختلاف بینھم وتصریحھم بجواز مخالفتھم فیہ ثلاثۃ ادلۃ قاطعۃ۔

(ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حجیت کے حق میں یہ سارے

اقوال باطل ہیں۔ جس انسان کو غلطی اور سہو لاحق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو، اس کے قول میں کوئی حجت نہیں۔ پس صحابہ کے قول سے کیسے سند پکڑی جا سکتی ہے جبکہ ان سے خطاء کا صدور جائز ہے۔ کسی حجتِ متواترہ کے بغیر اُن کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصور کیا جا سکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو؟ آخر دو معصوموں کے مابین کیسے اختلاف ممکن ہے؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جبکہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی، بلکہ مسائلِ اجتہاد میں ہر مجتہد پر اُس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ صحابہ کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہونا اور اُن کے درمیان اختلاف کا پایا جانا اور اُن کا خود اس امر کی تصریح کرنا کہ اُن سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطع ہیں)

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ کے دو قول نقل کیے ہیں۔ پہلے ان کا قول یہ تھا کہ اگر صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور اُس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو، تو صحابی کی تقلید جائز ہے (واجب نہیں) بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے آخری اور جدید مسلک جس کے امام شافعیؒ قائل ہوئے یہ ہے کہ:

لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر۔

(عالم کسی صحابی کی تقلید نہ کرے، جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید نہ کرے)

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وھو الصحیح المختار عندنا اذ کل ما دل علی تحریم التقلید العالم للعالم لا یفرق فیہ بین الصحابی وغیرہ۔

(یہی بات ہمارے نزدیک صحیح اور قابلِ اختیار و ترجیح ہے کیونکہ ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید فی الجملہ جن دلائل کی بنا پر حرام ہے، اُن کے لحاظ سے صحابی اور غیر صحابی میں فرق نہیں کیا جا سکتا)

اس کے بعد امام غزالیؒ ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو فضائلِ صحابہ پر مشتمل آیات و احادیث سے تقلیدِ صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں اور اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلنا ھذا کلہ ثناء یوجب حسن الاعتقاد فی علمھم ودینھم ومحلھم عند اللہ تعالیٰ ولا یوجب تقلیدھم لا جوازاً ولا وجوباً۔

(ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثنا ہے جس سے صحابہ کرام کے علم، دین اور اللہ کے ہاں اُن کے مرتبے کے بارے میں حُسنِ اعتقاد لازم آتا ہے لیکن اس سے اُن کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے نہ وجوب)

پھر یہ جواب ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے:

کل ذالک ثناء لا یوجب الاقتداء اصلاً۔

(یہ سب تعریف و منقبت ہے۔ اس سے اقتدا بالکل لازم نہیں آتی)

علامہ سیف الدین آمدی کی رائے، جسے انہوں نے "الاحکام فی اصول الاحکام" جزء ثالث مذہب الصحابی کے آغاز بحث میں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ غیر صحابی کے لیے قولِ صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ابن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابوالحسنؒ حنفی کے نزدیک قولِ صحابی حجت نہیں ہے۔ بعض کے نزدیک مخالفِ قیاس قول حجت ہے اور بعض کے نزدیک قولِ ابی بکرؓ و عمرؓ حجت ہے۔

پھر فرماتے ہیں:

والمختار انہ لیس بحجۃ مطلقاً۔

(قولِ مختار یہ ہے کہ قولِ صحابی ہرگز حجت نہیں)

آگے چل کر "المسئلۃ الثانیۃ" کے زیرِ عنوان علامہ موصوف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ: "جب یہ ثابت ہو چکا کہ مذہبِ صحابی حجتِ واجب الاتباع نہیں تو کیا غیرِ صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے؟" پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:

والمختار امتناع ذالک مطلقاً

(قابلِ ترجیح مسلک یہ ہے کہ تابعین و مجتہدین کے لیے صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے)

امام شوکانیؒ:

امام شوکانیؒ ارشاد الفحول، الفصل السابع فی الاستدلال، البحث الخامس، فی

الصحابی میں اپنی تحقیق ان الفاظ میں درج کرتے ہیں :

والحق انہ لیس بحجۃ - فان اللہ سبحانہ لم یبعث الی ھذہ الامۃ الا نبینا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم ولیس لنا الا رسول واحد وکتاب واحد وجمیع الامۃ مأمور باتباع کتابہ وسنۃ نبیہ ولا فرق بین الصحابۃ ومن بعدھم فی ذالک فکلھم مکلفون بالتکالیف الشرعیۃ وباتباع الکتاب والسنۃ فمن قال انھا تقوم الحجۃ فی دین اللہ عزوجل بغیر کتاب اللہ وسنۃ رسولہ وما یرجع الیھما فقد قال فی دین اللہ بما لا یثبت -

(حق یہ ہے کہ (قولِ صحابی) حجّت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس اُمّت کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلّم کو مبعوث فرمایا ہے۔ ہمارے لیے بس ایک ہی رسولؐ اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امّت اللہ کی کتاب اور اُس کے نبی کی سنّت کے اتباع پر مامور ہے اور اس معاملے میں صحابہؓ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ سب کے سب تکالیفِ شرعیہ اور اتباعِ کتاب و سنّت کے مکلّف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ کے دین میں کتاب و سُنّت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے، اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجّت قائم ہو سکتی ہے، اُس نے دین کے معاملے میں ایک بے ثبوت بات کہی)

شاہ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ قسم اول کے اواخر میں التنبیہ علی مسائل کے عنوان سے ایک فصل کے تحت فرماتے ہیں:

قد صح اجماع الصحابۃ کلھم اولھم عن آخرھم واجماع التابعین اولھم عن آخرھم واجماع تابعی التابعین اولھم عن آخرھم علی الامتناع والمنع من ان یقصد منھم احد الی قول انسان منھم او ممن قبلھم فیاخذہ کلہ۔

(صحابہ کا از اول تا آخر اور تابعین کا از اول تا آخر اور تبع تابعین کا بھی از اول تا آخر اس بات پر کامل اتفاق ثابت ہے کہ یہ بات ممنوع اور ممتنع ہے کہ اُن سب میں سے کوئی ایک فرد بھی خود اُن میں سے یا اُن سے پہلے لوگوں میں سے کسی انسان کے قول کا قصد کرے اور اُسے کلی طور پر قبول کرلے)

اس کے بعد شاہ صاحب نے الیواقیت والجواہر سے ائمۂ مذاہب کے اقوال ذیل نقل کیے ہیں:

امام مالک: ما من احد الا وھو ماخوذ من کلامہ ومردود علیہ الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کے کلام کا کچھ حصہ قابلِ قبول اور کچھ حصہ قابلِ ردّ نہ ہو، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے)

امام شافعیؒ : لاحجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا کسی شخص کے قول میں کوئی حجت نہیں ہے)

امام احمدؒ بن حنبل : لیس لاحد مع اللہ و رسولہ کلام۔

(کسی کی بات اللہ اور اُس کے رسولؐ کی بات کے برابر اور ہم پلہ نہیں)

یہ مختصر بحث اور چند حوالہ جات اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں کہ دین میں واجب التسلیم حجت و سند کتاب و سنّت ہے یا پھر اجماعِ صحابہ۔ ایک صحابی یا چند صحابہ کرام کے اقوال و افعال کو کتاب و سنّت اور اجماعِ صحابہؓ کی طرح حجتِ قطعیہ اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا جا سکتا اور اُن سے غیر مشروط تمسک نہیں کیا جا سکتا۔ جماعتِ اسلامی کے دستور میں جو اُصولی بات بیان کی گئی ہے اُس کے اندر سے نتیجۃً بھی اگر کوئی مزید بات نکالی جا سکتی ہے، تو وہ بس اتنی ہی ہے اور بجائے خود یہ بات بالکل صحیح و صائب ہے۔ اس سے نہ تنقیصِ صحابہ لازم آتی ہے، نہ اس سے مسلکِ سلف کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ دستورِ جماعت محض عقیدہ و نظریہ کی حد تک ارکان سے یہ چاہتا ہے کہ وہ نبی اور غیر نبی کے مابین امتیاز کریں اور غیر نبی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیں۔ اس سے زبردستی یہ مطلب نکالنا صریح زیادتی ہے کہ جماعت کے ہر کس و ناکس کے لیے یہ ضروری یا جائز ہو گیا ہے کہ وہ صحابہ کے انفرادی یا مختلف فیہ مسائل میں طبع آزمائی کرے۔ دستور

میں اس عبارت کے اندراج اور جماعت کے قیام پر پورے بائیس ۲۲ سال گزر چکے ہیں، لیکن کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی رُکنِ جماعت نے اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی صحابی کے قول وفعل میں توہین آمیز طریقے پر لب کشائی کی ہو، یا صحابۂ کرام کی جناب میں کوئی دوسری ادنیٰ سی منافیٔ احترام حرکت ہی کی ہو، البتہ ہمارے حلقۂ معترضین میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ بوذرِ ثانی جیسے القاب لوگوں کو عطا کیے گئے ہیں اور ایسا لقب دینے اور لینے والوں کو اس میں صحابۂ کرام کی توہین و استخفاف کا کوئی پہلو دکھائی نہیں دیا۔

سطورِ بالا میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ مدعا ہرگز نہیں ہے کہ صحابۂ کرام کے آثار واقوال کسی درجے میں بھی قابلِ اعتنا نہیں ہیں اور اُن سے ہمیں سرے سے کوئی رہنمائی ہی نہیں مل سکتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال نقل کیے گئے ہیں اُن میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو آثارِ صحابہ کو بالکل اٹھا کر پھینک دینے کا قائل ہو اور نہ یہ جماعتِ اسلامی کے کسی فرد کا مسلک یا نقطۂ نظر ہے۔ جماعتِ اسلامی کا لٹریچر جس شخص کی نظر میں ہو وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ اس میں مختلف مسائلِ حیات کے متعلق اسلام کا نظریہ پیش کرنے کے لیے کتاب وسنّت کے ساتھ آثارِ صحابہ ہی سے نہیں، بلکہ اقوالِ تابعین و محدّثین و ائمۂ مجتہدین سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ سارا ذخیرہ ہمارا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ اور وِرثہ ہے جس سے ہم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ بحث جو کچھ ہے وہ فقط اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول بجائے خود کتاب وسنّت کی طرح واجب الاتباع

ہے یا اُسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنّت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۳ء)

بائیبل میں تحریف کا ثبوت

سوال: مَیں ایک کالج میں زیرِ تعلیم ہوں۔ میرے ساتھ ایک عیسائی لڑکا پڑھتا ہے جس سے مذہبی بحث ہوتی رہتی ہے۔ میں نے اُس سے کہا کہ بائیبل میں تحریف ہو چکی ہے، تو اُس سے انکار کیا، ثبوت طلب کیا اور بتایا کہ ۱۹۴۷ء میں بحرِ مردار کے کنارے انجیل کے بعض نسخے ملے ہیں جن سے اس بات کی تصدیق ہو گئی ہے کہ موجودہ بائیبل قطعی صحیح ہے۔ آپ سے دریافت طلب بات یہ ہے کہ بائیبل کے مُسخ ہونے کا ثبوت کیسے فراہم کیا جا سکتا ہے؟

دوسری بات اُس نے یہ کہی کہ حضرت موسیٰؑ نے پیشین گوئی کی تھی کہ میرے بعد ایک آخری نبی آئے گا جس کا نام عیسیٰؑ ہو گا۔

جواب: تعجب ہے کہ آپ کا عیسائی دوست بائیبل کی تحریف سے انکار کرتا ہے، حالانکہ اس میں تحریف ہر وہ شخص بآسانی محسوس کر سکتا ہے جس نے کبھی اسے پڑھا ہو اور اس کی ترتیب اور مضامین پر غور کیا ہو۔ بائیبل کا محرّف

ہوناب ساری دنیا، حتیٰ کہ عیسائی و یہودی اہلِ علم و تحقیق کے نزدیک بھی ایک مسلّمہ اور ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔ بائیبل پر تنقید اب ایک مستقل فن بن چکا ہے، جس میں آئے دن کتابیں تصنیف ہو رہی ہیں۔

مختصراً آپ یہ سمجھ لیں کہ ایک کتاب میں تحریف کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ کتاب جس شکل میں ابتداءً وجود میں آئی تھی اُس کے اندراجات میں اضافہ کر دیا جائے، یا اُس کے مضامین میں تغیر و تبدّل کر دیا جائے، یا جس زبان میں وہ کتاب آغاز میں موجود تھی وہ زبان مٹ جائے، یا اس کتاب کا ترجمہ در ترجمہ دوسری زبانوں میں کر دیا جائے اور اصل کتاب باقی نہ رہے۔ آپ اپنے دوست سے پوچھیے کہ انبیائے بنی اسرائیل کی کتابوں کا مجموعہ جو آج دنیا میں بائیبل کے نام سے پایا جاتا ہے، اُن میں سے کوئی ایک کتاب بھی اُس زبان میں موجود ہے جس زبان میں وہ ابتداء میں نازل ہوئی تھی اور جو اس نبی اور اُس قوم کی زبان تھی جس میں یہ کتاب اُتری تھی؟ مثال کے طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان آرامی (Aramaic) تھی، کیا اس زبان میں انجیل (نیو ٹسٹامنٹ) آج کہیں موجود ہے؟

پھر عہدِ عتیق و عہدِ جدید (اولڈ اینڈ نیو ٹسٹامنٹ) کو جو شخص آنکھیں کھول کر پڑھے، وہ دیکھے گا کہ اس میں صرف خدا کا کلام (Word of God) ہی نہیں ہے، بلکہ اس میں انبیاء کا اپنا کلام بھی ہے (جسے ہم حدیث کہتے ہیں)۔ اس میں غیر انبیاء کی طرف سے خدا اور رسولوں کے اقوال کی تشریح و تفسیر بھی ہے۔ اس میں یہودیوں اور عیسائیوں کی قومی و مذہبی تاریخ بھی ہے اور اُن کے مذہبی قانون کی وہ جزئیات بھی ہیں جو نبیوں کے بعد علماء نے مرتب کیں (جسے ہم فقہ

کہتے ہیں) بائیبل کے عہدِ قدیم (اولڈ ٹسٹامنٹ) میں حضرت موسیٰؑ کی وفات اور عہدِ جدید میں حضرت عیسیٰؑ کو صلیب دیئے جانے اور صلیب پر اُن کے جان دینے کا ذکر بھی موجود ہے۔ کیا اپنی وفات کے واقعات انبیاء خود بیان کر سکتے تھے یا اُن کے حینِ حیات میں اللہ تعالیٰ اس شکل میں بیان فرما سکتا تھا جیسے ایک گزشتہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔ انجیل کے چاروں مصنفوں کا تو نام بھی الگ الگ کتابوں میں درج ہے۔ کیا اس کے بعد بھی کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ انسان کی تصنیف نہیں بلکہ خدا کا کلام ہے؟

پھر آپ اپنے دوست سے پوچھیے کہ اِن کتابوں میں انبیاء و صُلحاء کی جو گھناؤنی تصویریں پیش کی گئی ہیں کیا نعوذ باللہ یہ خدا کی پیش کردہ ہیں۔ مثلاً حضرت لوطؑ پر اپنی بیٹیوں سے زنا کا الزام، حضرت یعقوبؑ کی بیٹی اور بیٹے پر زنا کا الزام، حضرت داؤدؑ اور اُن کے لڑکے پر تہمتِ زنا، حضرت سلیمانؑ پر شرک و بُت پرستی کا الزام۔ ان شرمناک اتہامات کی بائیبل میں موجودگی کے بعد کوئی شخص کیا یہ تصور بھی کر سکتا ہے کہ یہ کتابیں تحریف سے پاک ہیں؟

آپ کے دوست کی یہ بات بھی قطعاً غلط ہے کہ بحرِ مُردار کے مخطوطات سے انجیل کی صحت ثابت ہوئی ہے، بلکہ اس کے برعکس ان سے تو پوری عیسائی دنیا میں کھلبلی مچی ہوئی ہے، کیونکہ اُن کے مضامین مروّج انجیل سے بالکل مختلف ہیں۔ آپ کے ہم جماعت یا تو جاہل ہیں یا محض دھونس جمانے کے لیے ایسی باتیں کرتے ہیں۔ اُن کی یہ بات بھی بالکل غلط ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے یہ فرمایا تھا کہ آخری نبی حضرت عیسیٰؑ ہوں گے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر حضرت مسیحؑ یہ کیوں فرماتے کہ میرے بعد بھی ایک

نبی آئے گا اور جب تک میں نہ جاؤں گا وہ نہ آئے گا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

توہینِ صحابہ کا بے سروپا الزام

سوال: یہ صورتِ حال بڑی افسوسناک ہے کہ مولانا مودودیؒ کی بعض تحریروں کو بنیاد بنا کر اُن کے اور جماعتِ اسلامی کے خلاف بعض لوگوں نے مدت سے ایک مہم چلا رکھی ہے اور انہیں توہینِ صحابہ کا مرتکب قرار دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مولانا مودودیؒ نے پہلے تجدید و احیائے دین میں لکھا تھا کہ حضرت عثمانؓ اُن خصوصیات کے حامل نہ تھے جو اُن کے جلیل القدر پیش روؤں کو عطا ہوئی تھیں۔ خلافت و ملوکیت میں بھی یہ بات دُہرائی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے شیخینؓ کی پالیسی سے ہٹ کر جو روش اختیار کی وہ بلحاظ تدبیر نامناسب بھی تھی اور عملاً سخت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی۔ انہوں نے اپنے اقربا کو بڑے بڑے عہدے اور عطیے دیئے جس سے خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اس سلسلے میں مروان پر بھی تنقید کی گئی ہے۔

اسی طرح امیر معاویہؓ کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ حضرت

علیؓ کے خلاف خروج اور بغاوت کے مرتکب ہوئے۔ اُن کے والد حضرت ابوسفیان کے بارے میں بھی بعض نامناسب ریمارک خلافت وملوکیت میں موجود ہیں۔ ان سب باتوں کو صحابۂ کرام کی بے ادبی اور گستاخی پر محمول کیا گیا ہے۔ خلافت وملوکیت میں جو واقعات درج ہیں، اُن سب کا حوالہ تو دے دیا گیا ہے، لیکن اس میں جس طرح دَورِ صدیقیؓ وفاروقیؓ کا تقابل بعد کے اُدوار سے کیا گیا ہے، کیا اس طرح کے تبصرہ کی مثال کسی دوسرے مصنف یا مؤرخ کے ہاں بھی ملتی ہے اور وہاں بھی یہ اندازِ تنقید پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کی کوئی نظیر پیش کر دی جائے تو شاید ان لوگوں کے لیے موجبِ اطمینان ہو جو ضد ہی میں مبتلا نہیں ہیں، بلکہ محض ہنگامہ آرائی سے متاثر ہیں۔"

جواب: مولانا مودودیؒ کی کتاب خلافت وملوکیت (طبعِ جدید) کے ضمیمے میں ایسا مواد موجود ہے جو ایک حق پسند انسان کی تشفی کے لیے کافی ہے، تاہم میں چند توضیحات اپنی طرف سے درج کیے دیتا ہوں:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا دوسرے صحابۂ کرام کے متعلق مولانا مودودیؒ کے قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلی جسے معاذ اللہ سبّ وشتم یا مطاعن ومثالب کے زیرِ عنوان لایا جا سکے۔ مولانا نے جو کچھ لکھا ہے ائمۂ اہلِ سنّت اور اصحابِ تاریخ وسیرِ سلف سے خلف تک کم وبیش اسی طرح کی باتیں لکھتے چلے آئے ہیں، بلکہ بعض باتیں اس سے بھی شدید تر لکھی گئی ہیں۔ اس کی ایک دو نہیں، متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں، مگر میں چاہتا ہوں کہ سرِدست سب سے پہلے امام ابنِ تیمیہؒ

کی کتاب منہاج السنّہ کے چند حوالے یہاں درج کر دوں ۔ امام ممدوحؒ اور ان کی اس تصنیف کو میں نے دو وجوہ کی بنا پر منتخب کیا ہے ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مولانا مودودیؒ کے خلاف جن حضرات نے اپنی زبان و قلم کی باگیں ڈھیلی کی ہیں، اُن کی دستبرد اور تعدّی سے ابنِ جریرؒ، ابنِ عبدالبرؒ اور ابنِ کثیرؒ جیسے جلیل القدر ائمۂ فن بھی محفوظ نہیں رہے، لیکن غنیمت ہے کہ ان حضرات کے ہاں ابھی تک ابنِ تیمیہؒ اور بالخصوص اُن کی کتاب منہاج السنّہ کا اعتبار قائم ہے اور وہ جابجا اُنہیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کر کے اس کتاب کی عبارتیں نقل کرتے ہیں ۔ دوسری وجہ میرے انتخاب کی یہ ہے کہ فی الواقع ہزار سے زاید صفحات کی یہ کتاب ایک شیعہ مصنّف کے رد میں لکھی گئی ہے اور اس میں خلفائے راشدین اور امیر معاویہؓ رضی اللہ عنہ کے دفاع میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا، حتیٰ کہ مروان اور یزید کے حق میں جتنی صفائی پیش کی جا سکتی تھی، اس میں بھی کسر باقی نہیں رہنے دی گئی ۔ بعد میں آنے والے اور اس موضوع پر لکھنے والے سب امام ابنِ تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں ۔

منہاج السنّہ کی چوتھی اور آخری جلد کی ایک فصل میں اس امر پہ بحث کی گئی ہے کہ تاریخی واقعات کے صدق و کذب کا معیار باعتبار سند کیا ہونا چاہیے ۔ اس فصل کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے : وھذا طریق یمکن سلوکھا لمن لم تکن لہ معرفۃ بالاخبار .... اس میں پہلے ابنِ تیمیہؒ حضرت ابوبکرؓ کی سیرت بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے منصبِ خلافت کو اس حال میں چھوڑا کہ نہ کسی سے ترجیحی سلوک روا رکھا اور نہ اپنے قرابت داروں کو عہدے دار بنایا ۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے بارے میں لکھتے ہیں :

لم يتلوث لهم بمال ولا ولّى احدا من اقاربه ولاية فهذا امر يعرفه كل احد واما عثمان فانه بنى على امر قد استقر قبله بسكينة. وحلم وهدى ورحمة وكرم ولم يكن فيه قوة عمر ولا سياسته ولا فيه كمال عدله وزهده فطمع فيه بعض الطمع وتوسعوا فى الدنيا وضعف خوفهم من الله ومنه ومن ضعفه هو وما حصل من اقاربه فى الولاية و المال ما اوجب الفتنة حتى قتل مظلوماً شهيداً ۔
(ص۱۲۱ منهاج السنة، الجزء الرابع، بالمطبعة الاميريه ببولاق، مصر ۱۳۲۲)

(حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مال سے آلودہ نہ کیا اور نہ اپنے کسی رشتہ دار کو کوئی عہدہ دیا۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہر ایک جانتا ہے۔ رہے حضرت عثمانؓ تو اُنہوں نے سکونِ قلب اور بردباری اور راستروی اور رحمت اور کرم کے ساتھ اس نظام کو چلایا جو اُن سے پہلے قائم ہو چکا تھا، مگر ان میں نہ حضرت عمرؓ جیسی قوت تھی، نہ اُن کی سی سیاست، نہ اس درجہ کا کمال عدل وزہد۔ اس سے بعض لوگوں نے اُن سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور وہ دنیا کی طلب میں منہمک ہو گئے اور ان میں خدا اور خلیفہ کا خوف کمزور پڑ گیا۔ پس حضرت عثمانؓ کی کمزوری نے اور ان کے اقارب کو جو مناصب و مال حاصل ہوئے تھے، اُنہوں نے

فتنے کو جنم دیا، حتیٰ کہ آپ مظلومی کی حالت میں شہید ہو گئے)
پھر آگے اسی فصل میں ص۱۲۷ پر فرماتے ہیں :

وکان ابوبکر وعمر افضل سیرۃ واشرف سریرۃ من عثمان وعلی رضی اللہ عنہم اجمعین فلھذا کانا ابعد عن الملام واولیٰ بالثناء العام حتی لم یقع فی زمنھما شیئ من الفتن ۔

(حضرت ابوبکر اور حضرت عمر اپنی سیرت اور طینت میں حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہم اجمعین) سے افضل و اشرف تھے، اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ ملامت سے محفوظ اور عام تعریف کے مستحق رہے، اور اسی بنا پر دونوں کے عہد میں کوئی فتنہ رونما نہ ہو سکا)
منہاج السنہ کی اسی چوتھی جلد میں ایک فصل قال الرافضی الخامس اخبارہ بالغائب ...... کے الفاظ سے شروع ہوتی ہے ۔ اس میں ص۷۹ پر یہ عبارت موجود ہے :

ولم یتھم احد من الصحابۃ والتابعین معاویۃ بنفاق واختلفوا فی ابیہ ۔

(صحابہؓ اور تابعینؒ میں سے کسی نے معاویہؓ پر تو منافقت کا الزام نہیں لگایا ہے، مگر ان کے باپ کے معاملے میں ان کے درمیان اختلاف رہا ہے)
میں اپنے ناقص علم کی بنا پر اس اختلاف کی تفصیل سے ناواقف ہوں جس کا

ذکر فقرے کے آخر میں کیا گیا ہے، البتہ میں اس عبارت کو دشنام طراز اور فتویٰ باز حضرات کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ وہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کے حق میں کیا فتویٰ رسید کرتے ہیں ؟

علامہ محب الدین طبری شافعی نے اپنی کتاب " الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ" میں حضرت سعیدؓ بن مسیب کا جو قول حضرت عثمانؓ کے متعلق نقل کیا ہے وہ "خلافت و ملوکیت" کے ضمیمے میں موجود ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام حضرت عثمانؓ کے اس طریقے کو پسند نہیں کرتے تھے کہ انہوں نے غیر صحابی بنو امیہ کو بڑی تعداد میں عہدے دیے، ان عہدیداروں سے ناپسندیدہ افعال سرزد ہوئے اور توجہ دلانے پر اُن شکایات کا ازالہ نہ ہو سکا۔ الریاض النضرہ کے متعلق میں یہ امر مزید واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اس کتاب کا اصل موضوع تاریخ نہیں، بلکہ یہ خاص طور پر خارجی و شیعی عقائد کے ابطال اور سُنّی عقائد اور اُن کی حقانیت کے اثبات کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں ان دس صحابہؓ کرام کے فضائل و مناقب بیان کیے گئے ہیں جنہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خصوصی بشارت دی تھی اور جنہیں اہلِ سنت عشرہ مبشرہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

حافظ محب الدین الطبری کے اسی قول کو بنیاد بنا کر ملا علی قاری رحمۃ اللہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، ابواب المناقب میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کی سیرتوں کا فرق یوں واضح فرمایا ہے :

وان اتفق خلاف ذالك فی بادی النظر رجعوا الیہ فی ثانیۃ مستصوبین رایہ معترفین بان الحق كان

معہ کما فی قتال اھل الردۃ اونحو ذالک وھذ المعنی فُقِد فی عثمان۔ فانھم خالفوا رایہ فی کثیر من وقایعہ و لم یرجعوا الیہ بل اصروا علی انکارھم علیہ حتی قُتِلَ وکان مع ذالک علی الحق ماشھدت بہ الاحادیث وکان رجلا صالحاً علی مادل ھذا الحدیث فالنقص انما کان عما ثبت للشیخین قبلہ۔ کذا حققہ الطبری فی الریاض النضرہ۔

(حضرت ابوبکرؓ) سے اگر بادی النظر میں صحابہ کرام کو اختلاف ہوا تب بھی دوبارہ غور و فکر کے بعد اُنہوں نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کو صحیح سمجھ کر اُن کی طرف رجوع کیا اور اُن کے برسرِ حق ہونے کا اعتراف کیا، جیسا کہ مرتدین وغیرہ کے معاملے میں ہوا۔ یہ بات حضرت عثمانؓ کے معاملے میں مفقود ہو گئی۔ بہت سے واقعات میں صحابہؓ نے اُن کی رائے سے اختلاف کیا اور اُن سے متفق نہ ہوئے بلکہ اپنے انکار و اختلاف پر مُصر رہے یہاں تک کہ آپ شہید ہو گئے۔ اس کے باوجود آپ حق پر تھے جیسا کہ احادیث شاہد ہیں۔ اس حدیث کی رُو سے بھی آپ مردِ صالح تھے۔ آپ میں کمی یا نقص صرف اس معیار کے لحاظ سے تھا جو اُن سے پہلے شیخین رضؓ کے حق میں ثابت ہو چکا تھا۔ طبری نے الریاض النضرہ میں اپنی تحقیق یہی بیان کی ہے)

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء"

کا موضوعِ بحث بھی یہی ہے۔ اس میں بھی خوارج وشیعہ کے نظریات کا رد، خلافتِ راشدہ کی حجیّت اور خلفائے راشدین کے اُسوہ اور اُن کے کارنامہ کا بیان ہے۔
اب ازالۃ الخفا، مقصد اوّل ص۱۵۰ کی درجِ ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

"سیرتِ حضرت ذی النورین رضی اللہ عنہ بہ نسبت سیرتِ شیخین رضی اللہ عنہما مغایرتے داشت، زیراکہ گاہے از عزیمت بر رخصت تنزل می نمود و امراءِ حضرت ذی النورین رضی اللہ عنہ نہ بر صفت اُمراءِ شیخین رضی اللہ عنہما بودند"۔

(حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ کی سیرت حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی سیرت سے مغایر و مختلف تھی کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعض اوقات عزیمت کے بجائے رُخصت پر اُتر آتے تھے اور آپ کے اُمراء میں شیخین رضی اللہ عنہما کے امراء و عمّال جیسی صفات نہ تھیں)

شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے خلف الرشید شاہ عبدالعزیز محدّث دہلوی رحمہ اللہ نے بھی اہلِ تشیُّع کی تردید میں ایک مستقل کتاب تحفہ اثنا عشریہ کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں صاف طور پر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح اُنہوں نے اپنے فتاویٰ اور دوسری تحریروں میں متعدد مقامات پر لکھا ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ شائبۂ نفسانیت سے خالی نہ تھے۔ میں ذیل میں ممتاز اہلِ حدیث عالم نواب صدیق حسن رحمہ اللہ خاں صاحب کی ایک عبارت نقل کرتا ہوں جس میں شاہ رحمہ اللہ صاحب موصوف کا حوالہ بھی مذکور ہے، اس لیے یہ اہلِ حدیث و احناف سب کے لیے لائقِ اعتنا ہے۔ نواب صاحب مرحوم اپنی کتاب "ہدایۃ السائل الیٰ أدلۃ المسائل" کے ص۵۱ پر پہلے تو لکھتے ہیں کہ مروان حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ اور حضرت نعمان رضی اللہ عنہ بن بشیر کا قاتل تھا۔ اِس

سلسلے میں اُنھوں نے امام ذہبیؒ، ابنِ حزمؒ اور ابنِ حبانؒ کی نہایت سخت رائے مروان کے متعلق نقل کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

ایں اعتذار کہ قتلِ طلحہؓ بتاویل کرد عذری ہست کہ با وجودش ہیچ معصیت برائے ہیچ عاصی باقی نمی ماند بلکہ برائے وی دعوی تاویل میرسد و ایں ہمچو تاویل کسی ست کہ از طرف معاویہؓ در فواقر وی تاویل کردہ وگفتہ کہ وی در بغی خود مجتہد بود و در عواصم نوشتہ " وقد اعترف اھل الحدیث باجمعھم ان المحاربین لعلی رضی اللہ عنہ معاویہؓ وجمیع من تبعہ بغاۃ علیہ و انہ صاحب الحق، انتھی۔ گویم مختار شاہ عبدالعزیزؒ دہلوی در بعض افادات خودش نیز ہمیں ست کہ حرب معاویہؓ با علی کرم اللہ وجہہٗ خالی از شائبہ نفسانیت نبود و قول بخطائے اجتہادی ضعیف است۔

(مروان کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ اُس نے حضرت طلحہؓ کو کسی تاویل و توجیہ کی بنا پر قتل کیا تھا، ایک ایسی معذرت ہے جس کو پیش کر کے ہر گنہگار کو بے گناہ قرار دیا جاسکتا ہے اور اُس کے حق میں تاویل کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ یہ تاویل اُس شخص کی تاویل کے مانند ہے جس نے حضرت معاویہؓ کی غلط کاروائیوں کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ اُنھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت بر بنائے اجتہاد کی تھی۔ محمدؒ بن ابراہیم الوزیر نے عواصم میں لکھا ہے کہ:

"تمام اہلِ حدیث مانتے ہیں کہ معاویہؓ اور ان کے تمام ساتھی جنہوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی وہ حضرت علیؓ کے باغی تھے اور حضرت علیؓ حق پر تھے"۔ میں (نواب صدیق حسن خاں) کہتا ہوں کہ شاہ عبد العزیزؒ کے ارشادات میں بھی قولِ مختار یہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کی حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھی۔ اور یہ قول ضعیف ہے کہ امیر معاویہؓ سے خطا اجتہادی تھی)

سوال یہ ہے کہ جو اصحاب اہلِ سنت کے امام اور اہلِ تشیّع کے بالمقابل سُنّی مسلک کے بہترین حامی و ترجمان شمار کیے جاتے ہیں، وہ اگر مندرجۂ بالا اقوال کے صرف ناقل ہی نہیں، بلکہ قائل بھی ہیں اور اُن کے یہ اقوال ایسی کتابوں میں درج ہیں جو شیعوں کی تردید میں لکھی گئی ہیں، تو مولانا مودودیؒ نے اگر خلافت و ملوکیت کی تاریخی بحث کے دوران میں یہی کچھ لکھ دیا ہے تو آخر کس جُرم کا ارتکاب کیا ہے؟ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین علیٰ قدرِ مراتب واجب الاحترام ہیں، مگر معصوم نہیں ہیں۔ ان کی بعض خطائیں خود قرآن میں مذکور ہیں، جس سے کسی مسلمان کو مجالِ انکار نہیں ہے۔ مولانا مودودیؒ نے صحابۂ کرامؓ کے متعلق جو بات بھی لکھی ہے وہ محتاط پیرائے میں ان کا شرفِ صحابیت ملحوظ رکھتے ہوئے لکھی ہے، جسے کوئی ذی علم اور انصاف پسند آدمی توہینِ صحابہ پر محمول نہیں کر سکتا۔

حضرت عثمانؓ اپنے عزیزوں سے جو فیاضانہ برتاؤ روا رکھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے طرزِ عمل سے موازنہ کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے اسے صرف خلافِ احتیاط اور غیر مثالی قرار دیا ہے، یہ نہیں کہا کہ یہ کسی حکمِ شرعی کے

کے خلاف اور ممنوع تھا۔ ان کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں :

"صلۂ رحمی کے شرعی احکام کی تاویل کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بحیثیتِ خلیفہ اپنے اقرباء کے ساتھ جو سلوک کیا اُس کے کسی جزء کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو عہدہ نہ دے جو اُس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو۔ نہ خُمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملے میں کوئی ایسا شرعی ضابطہ موجود تھا جس کی اُنہوں نے خلاف ورزی کی ہو۔ اس لیے اُن پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جا سکتا کہ اُنہوں نے اس معاملے میں حدِ جواز سے کوئی تجاوز کیا تھا، لیکن کیا اس کا بھی انکار کیا جا سکتا ہے کہ تدبیر کے لحاظ سے صحیح ترین پالیسی وہی تھی جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اقرباء کے معاملے میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام امکانی جانشینوں کو کی تھی ؟"

(خلافت و ملوکیت ص ۳۲۲)

مولاناؒ کے نزدیک حضرت عثمانؓ کی سیرت کا بس یہی ایک پہلو اپنے پیشروؤں سے مختلف تھا، ورنہ وہ ہر لحاظ سے ایک مثالی حکمران اور خلیفۂ راشد تھے۔ آپ کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے مولاناؒ نے لکھا ہے :

"حقیقت یہ ہے کہ اس انتہائی نازک موقع پر حضرت عثمانؓ نے وہ طرزِ عمل اختیار کیا جو ایک خلیفہ اور ایک بادشاہ کے فرق کو صاف صاف

نمایاں کر کے رکھ دیتا ہے۔ اُن کی جگہ کوئی بادشاہ ہوتا تو اپنے اقتدار کو بچانے کے لیے کوئی بازی کھیل جانے میں بھی اُسے باک نہ ہوتا۔ اُس کی طرف سے اگر مدینہ کی اینٹ سے اینٹ بج جاتی، انصار و مہاجرین کا قتلِ عام ہو جاتا، ازواجِ مطہرات کی توہین ہوتی اور مسجدِ نبوی بھی مسمار ہو جاتی تو وہ کوئی پروانہ کرتا، مگر وہ خلیفۂ راشد تھے۔ اُنھوں نے سخت سے سخت لمحوں میں بھی اس بات کو ملحوظ رکھا کہ ایک خدا ترس فرمانروا اپنے اقتدار کی حفاظت کے لیے کہاں تک جاسکتا ہے اور کس حد تک پہنچ کر اُسے رُک جانا چاہیئے۔ وہ اپنی جان دے دینے کو اس سے ہلکی چیز سمجھتے تھے کہ اُن کی بدولت وہ حُرمتیں پامال ہوں جو ایک مسلمان کو ہر چیز سے بڑھ کر عزیز ہونی چاہئیں"

(خلافت و ملوکیت صنہ ۱۲۰)

کیا یہ اندازِ تحریر کسی ایسے شخص کا ہو سکتا ہے جس کے دل میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی توہین و تذلیل کا ادنیٰ شائبہ بھی موجود ہو؟ کیا تعظیم اور توہین کے جذبات ایک ساتھ کسی قلب میں جمع اور جاگزیں ہو سکتے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ فعلِ توہین کا تعلق انسان کے الفاظ و اقوال سے زیادہ اُس کی نیت اور قلبی کیفیت سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی خاص واقعہ یا مسئلہ کے بیان میں ایک ایسا طرزِ تعبیر اختیار کرے جو اس کے نزدیک حدودِ ادب کے اندر ہو اور دوسرا شخص اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے، لیکن کسی صاحبِ تقویٰ مسلمان کو اپنے ایک دینی بھائی کے متعلق یہ سوءِ ظن تو نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ان ہستیوں

کی توہین و استخفاف سے دیدہ و دانستہ ملوّث ہو گا جن کی محبت و عقیدت سے ہر مسلمان سرشار ہے۔ کسی شخص کو اُن کی توہین کا مرتکب قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اُس نے دانستہ ان کی اہانت کی ہے اور اُس کا دل اُن کے احترام سے خالی ہے مگر کیا اتنا بڑا الزام اس کے کسی ایک فقرے یا چند الفاظ کی بنا پر لگا دینا صحیح ہے جبکہ اُس کی عمر بھر کی تحریریں اور تقریریں اور کوششیں اُنہی بندگوں کی تعریف و تحسین اور اُنہی کے اُسوہ کی پیروی کی طرف دنیا کو دعوت دینے میں صرف ہوئی ہوں؟ لیکن آج یہ ہماری بڑی بدقسمتی ہے کہ مذہبی حلقوں میں ایک دوسرے کے خلاف، خدا کی توہین، انبیاء کی توہین، صحابۂ کرام کی توہین کے الزامات اس سہولت اور اس کثرت سے عائد کر دیے جاتے ہیں کہ یہ اب بچّوں کا کھیل بن کر رہ گیا ہے۔ ہر دینی گروہ دوسرے کے چند اقوال چھانٹ کر یا سیاق و سباق سے الگ کچھ اقتباسات نکال کر اُن سے کفر و ضلالت برآمد کر رہا ہے۔ بریلوی، دیوبندی اور اہلِ حدیث سب اس معاملے میں مہارتِ فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ ہر فریق اس طرح کے ہتھکنڈوں کا مزا خود چکھ چکا ہے اور اُن کی شکایت بھی رات دن کرتا رہتا ہے، مگر دوسروں کے خلاف ان کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور بعض دوسرے حضرات کے اقوال پر جو دو طرفہ بحثیں ہوتی رہی ہیں، وہ آخر کس سے مخفی ہیں؟ جس طرزِ استدلال سے آج مولانا مودودیؒ کو انبیاء و صحابہ کی توہین کا مجرم ٹھہرایا جا رہا ہے، ٹھیک اُسی طرزِ استدلال کی بنا پر دیوبندی حضرات کو فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی نہیں، خدا کی توہین تک کا مرتکب ٹھہرایا جا چکا ہے اور یہ کہا جا چکا ہے کہ اُن کے نزدیک نعوذ باللہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے اور شیطان

کا علم نبی کے علم سے زیادہ ہے! امکانِ کذب باری، علمِ غیب اور اس طرح کے مسائل پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے جا چکے ہیں۔

ایک طرف یہ دین کے نام لیوا ہیں جو باہم دست و گریبان اور بلا ادنیٰ جواز مسلمانوں کی تکفیر و تفسیق میں سرگرم ہیں اور دوسری طرف ملاحدہ و زنادقہ اور اعدائے دین کو کھلی چھٹی مل گئی ہے کہ وہ اللہ، اس کے رسولؐ اور رسولؐ کے صحابہؓ سے منسوب ہونے والی اور اُن کی یاد دلانے والی ہر شے کی علانیہ توہین و تضحیک کریں اور اسے ملیامیٹ کرنے کے درپے ہوں۔ کاش صاحبِ احساس، حق پسند اور غیرت مند مسلمان اب بھی متنبہ ہوتے اور اس صورتِ حال کا تدارک کرتے!

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۸ء)

خلافت و ملوکیت

سوال: مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت" صفحہ ۱۸۸ میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے وہ تمام جائدادیں واپس کر دیں جو اُن کو ناجائز طریقے سے وراثت میں ملی تھیں اور یہ کہا تھا کہ جب فرمانروا کے اپنے عزیز و اقارب ظلم کریں اور فرمانروا اُس کا ازالہ نہ کرے تو وہ دوسروں کو کیا منہ لے کر ظلم سے روک سکتا ہے؟ ان واقعات کے ثبوت میں مولاناؒ نے البدایہ اور کامل ابنِ اثیر کی تاریخوں کا حوالہ دیا

ہے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان تاریخی کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جا
سکتا۔ بنو عباس اور بعض دوسرے عناصر نے مروان اور بنو مروان کو بدنام
کرنے کے لیے ایسے قصے کہانیاں تصنیف کر لی تھیں۔ اور یہی مواد
تاریخی کتابوں میں راہ پا گیا، ورنہ درحقیقت بنو امیہ کا دَور ایک مثالی
دَور تھا۔

مولاناؒ نے اسی کتاب کے صفحہ ۱۷۴ پر یہ بھی تحریر کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ
اور اُن کے حکم سے اُن کے گورنر خطبوں میں حضرت علیؓ پر سب و
شتم کی بوچھاڑ کرتے تھے۔ اس کے لیے بھی طبری، کامل ابن اثیر اور البدایہ
کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہاں پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان تاریخی کتابوں کے
بل پر حضرت معاویہؓ کے خلاف ایسا الزام عائد کرنا کہاں تک درست ہے؟
حضرت معاویہؓ کے جانشینوں کے متعلق اگر ایسی بات کہی جائے، تو
معاملہ اتنا سخت نہیں، لیکن حضرتِ معاویہؓ کے بارے میں ایسا تصور محال
ہے کہ وہ خود ایسا کرتے یا دوسروں کو ایسا کرنے پر آمادہ کرتے ہوں گے۔"

جواب: آپ کے سوالات کے جواب میں پہلی گزارش یہ ہے کہ تاریخی بحثوں
اور تاریخی واقعات میں کتبِ تاریخ پر انحصار ایک ناگزیر امر ہے۔ جو واقعات نزولِ
قرآن اور عہدِ نبویؐ کے بعد رُونما ہوئے ہیں، اُن کے بارے میں یہ سوال ہی پیدا نہیں
ہوتا کہ اُن کا تفصیلی ذکر قرآن یا حدیث میں ہوگا۔ ان کے متعلق پیشین گوئیوں کی
شکل میں بعض اشارات تو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے [illegible] مل سکتے
ہیں اور ملتے ہیں، مگر اُن کی تفصیلات بہرحال ہمیں تاریخ ہی میں مل سکتی ہیں اور اُنہیں

معلوم کرنے کے لیے لامحالہ ہمیں تاریخ کی کتابوں ہی کی جانب رجوع کرنا ہوگا۔ یہ ایک فطری ضرورت ہے اور اسی کے پیشِ نظر ہمارے مؤرخین نے تاریخی کتابیں مرتب کی ہیں۔ ان مؤرخین میں سے بیشتر مفسرین و محدثین بھی ہیں اور اُن کے متعلق یہ باور کرلینا محال ہے کہ اُنھوں نے بے سروپا اور جھوٹے قصّے کہانیاں جمع کردی ہوں گی اور پھر پوری اُمت کے اہلِ علم اُنہیں آنکھیں بند کرکے ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرتے چلے آئے ہوں گے۔

آپ نے جن تاریخی واقعات کا سوال میں ذکر کیا ہے، اگرچہ مولانا مودودیؒ نے اُنہیں تاریخی مآخذ سے نقل کیا ہے، لیکن اِس سے آپ یہ نہ سمجھیں کہ حدیث کی کتابیں اُن سے بالکل خالی ہیں۔ آپ نے جن واقعات پر تعجب کا اظہار کیا ہے وہ حدیث کی کتابوں حتیٰ کہ صحاحِ ستّہ میں بھی مروی ہیں، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

سننِ ابی داؤد، کتاب الخراج کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

حدثنا عبد اللہ بن الجراح حدثنا جزیر عن المغیرۃ قال جمع عمر بن عبد العزیز بنی مروان حین استخلف فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت لہ فدک فکان ینفق منھا علی صغیر بنی ھاشم ویزوج منھا ایمھم وان فاطمۃ سألتہ ان یجعلھا لھا فابیٰ فکانت کذالک فی حیٰوۃ رسول اللہ علیہ وسلم حتی مضی لسبیلہ فلما ان ولی ابوبکر عمل فیھا بما عمل النبی صلی اللہ علیہ و

سلم فی حیوتہ حتی مضیٰ لسبیلہ فلما ولی عمر عمل فیھا بمثل ما عملا حتی مضیٰ لسبیلہ ثم اقطعھا مروان ثم صارت لعمر بن عبد العزیز قال عمر یعنی ابن عبد العزیز فرأیت امرأ منعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاطمۃ لیس لی بحق وانی اشھد کم انی قد رددتھا علی ما کانت یعنی علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

ہم سے عبد اللہ ابن الجراح نے بیان کیا، اُن سے جریرؒ نے مغیرہؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جب حضرت عمر بن عبد العزیزؒ خلیفہ ہوئے تو اُنہوں نے بنو مروان کو جمع کیا۔ پھر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک کے باغات تھے۔ آپؐ اُس میں سے بنو ہاشم کے نابالغ افراد پر خرچ کرتے تھے اور بیوہ یا غیر شادی شدہ کا نکاح کرتے تھے۔ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آپؐ سے مطالبہ کیا کہ یہ جائداد اُنہیں دیدی جائے، مگر آنحضورؐ نے انکار فرمادیا۔ حیاتِ نبویؐ میں یہی صورت رہی حتیٰ کہ آپؐ کا وصال ہوگیا۔ پھر جب ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپؐ نے عملِ نبویؐ کے مطابق عمل کیا، حتیٰ کہ آپ بھی وفات پا گئے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ نے بھی دونوں پیشرؤوں کی کاروائی کے موافق عمل کیا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا انتقال ہوگیا۔ پھر مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا اور یہ عمرؒ بن عبد العزیز کو ورثے میں ملی۔ اُنہوں نے فرمایا: میری یہ رائے ہے کہ جس معاملے میں نبی صلی اللہ

علیہ وسلّم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو منع فرما دیا، وہ میرے لیے جائز نہیں اور میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میں اِس جائداد کی وہی حیثیت بحال کرتا ہوں جو عہدِ نبویؐ میں تھی)

خط کشیدہ الفاظ کا جو ترجمہ میں نے کیا ہے وہ سیاق و سباق کے بالکل مطابق ہے اور شارحین نے اِس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے؛ چنانچہ صاحبِ بذل المجہود اِس روایت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ثم اقطعها ای جعلها قطیعة لنفسه (یعنی مروان نے اسے اپنی جاگیر بنا لیا جو اُن کے پوتے عبدالعزیزؒ کو اُن سے ملی) اہلِ سنّت کے ہاں یہ بات بالکل مسلّم ہے کہ یہ جائداد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصی جائداد یا ملکیّت نہیں تھی، بلکہ بحیثیت امیرِ قوم اُن کے منصب اور عہدے کا مالی معاوضہ اس سے فراہم ہوتا تھا، لہٰذا آنحضورؐ کے وصال کے بعد آپؐ کا جو بھی جانشین ہوگا وہ اُس سے مستفید ہوگا۔ ابوداؤد کے اسی باب کی دیگر احادیث اور صحاح کی متعدد دوسری احادیث سے یہ امر قطعی طور پہ واضح ہو جاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے عہدِ مبارک میں جو جائداد خالصہ قرار دی گئی تھی اور خُمس و غنائم کا جو مال آنحضورؐ کے پاس آتا تھا، وہ آپؐ کے وِرثہ کے طور پہ وُرثاء میں قابلِ تقسیم نہ تھا۔ یہ گویا اسلامی سٹیٹ اور حکومتِ وقت کی تحویل میں رہے گا۔ اس سے ازواجِ مطہرات کا نفقہ ادا کیا جائے گا اور جو شخص بھی اُمّت کا متولّیٔ امر ہوگا، اُس کی اور اُس کے اہل و عیال کی کفالت بھی اس سے ہوگی، مگر مروان نے ان احکامِ صریحہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فدک کو ذاتی جاگیر بنا لیا، حالانکہ خود حضرت علیؓ کی روش اس معاملے میں یہ تھی کہ عہدِ صدیقیؓ و فاروقیؓ

میں اگرچہ حضرت فاطمہؓ کا وکیل یا وارث ہونے کی حیثیت سے اُنہوں نے اس جائداد میں استحقاق کا مطالبہ کیا تھا، لیکن جب خود امیر ہوئے، تو اس جائداد کی وہی پوزیشن برقرار رکھی جو پہلے طے ہو چکی تھی۔

اس کے بعد اب دوسرے معاملے، یعنی امیر معاویہؓ کے حضرت علیؓ پر سب وشتم کرانے کو لیجیئے۔ تاریخی کتابوں میں تو اس بُری رسم کا ذکر تفصیل سے موجود ہی ہے کہ امیر معاویہؓ نے اسے جاری کیا اور آخر کار حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز ہی نے اسے ختم کرایا، لیکن کُتبِ صحاح بھی اس بارے میں خاموش نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ میں یہ روایت درج ہے:

حدثنا قتیبۃ حدثنا حاتم بن اسماعیل عن ابن مسمار عن عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ قال اَمّر معاویۃ ابن سفیان سعداً فقال ما یمنعک ان تسب ابا تراب۔ قال اما ما ذکرت ثلاثاً قالھن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلن اسبّہ۔ لان تکون لی واحدۃ منھن احب الیّ من حمر النعم ......

(ہم سے قتیبہؒ نے اور سعدؓ ابن ابی وقاص نے بیان کیا ہے کہ انہیں معاویہؓ ابن ابی سفیان نے امیر بنایا، پھر کہا کہ تمہیں ابوترابؓ پر سب و شتم کرنے سے کیا چیز روکتی ہے؟ حضرت سعدؓ نے جواب دیا کہ جب میں تین ارشاداتِ نبوی ﷺ کو یاد کرتا ہوں تو میرے لیے ہرگز ممکن نہیں

رہتا کہ میں سبّ علیؓ کروں ۔ یہ حضرت علیؓ کے تین مناقب ہیں جن میں
سے اگر ایک بھی میرے حق میں ہوتا تو مجھے سُرخ اونٹوں سے زیادہ
محبوب ہوتا)

اس کے بعد حضرت سعدؓ نے وہ تین ارشادات بیان کیے جن میں سے
ایک میں حضرت علیؓ سے کہا گیا تھا کہ : اما ترضیٰ ان تکون منی بمنزلۃ
ھارون من موسیٰ الا انہ لا نبوۃ بعدی۔ (کیا تجھے پسند نہیں کہ تو میرے
لیے ایسا ہو جیسا کہ ہارونؑ موسیٰؑ کے لیے تھے الّا یہ کہ میرے بعد کوئی نبوت نہیں)
دوسرے ارشاد میں فرمایا : یحب اللہَ ورسولَہ ویحبہُ اللہُ ورسولُہ۔
(علیؓ اللہ اور اُس کے رسولؐ سے محبت رکھتے ہیں اور اللہ اور اس کا رسولؐ
علیؓ سے محبت رکھتے ہیں) تیسرے ارشاد میں حضرت علیؓ، فاطمہؓ اور حسنینؓ
کے بارے میں آنحضورؐ نے فرمایا : اللّٰھم ھؤلاء اھلی (اے میرے اللہ
یہ میرے اہل ہیں) ۔

اس روایت کا مضمون صاف بتا رہا ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ
پر سبّ شتم کرنے کرانے کا ایک عام قاعدہ بنا رکھا تھا، یہاں تک کہ جب
حضرت سعدؓ ابن ابی وقّاص نے اس کی پابندی سے انکار کیا تو امیر معاویہؓ کو
یہ بات انوکھی محسوس ہوئی اور اس پہ باز پرس ضروری خیال کی ۔ اِس کے جواب
میں حضرت سعدؓ کو حضرت علیؓ کے وہ مناقب بیان کرنے پڑے جو انہوں نے
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنے تھے اور جن کی موجودگی میں حضرت علیؓ کو بُرا بھلا
اور سخت وسست کہنا کسی طرح جائز نہ تھا ۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۹ء)

خلافتِ معاویہ و یزید

سوال: مولانا مودودیؒ کی کتاب "خلافت و ملوکیت" پر تو خوب لے دے ہو رہی ہے اور اس سلسلے کے بعض سوالات کا جواب آپ نے بھی دیا ہے، مگر اس موضوع سے متعلق جو کتابیں محمود احمد عباسی اور اُن کے بھتیجے علی احمد عباسی نے لکھی ہیں، تعجب ہے کہ اُن میں اہلِ سنّت کے مسلک و عقیدہ کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت حسینؓ کے بالمقابل امیر معاویہؓ اور یزید کی شخصیت کو جس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، اس کی تردید کسی نے ضروری نہیں سمجھی۔ تردید کیا معنی ان کتابوں کے مواد کو کسی نہ کسی صورت میں دوسرے حضرات نے اپنی تصانیف اور تحریروں میں سمو دیا ہے، حتیٰ کہ ایک کتاب "سیدنا معاویہؓ، شخصیت و کردار" کے بارے میں تو عباسی صاحب کو یہ شکایت کرنی پڑی ہے کہ اس کے مؤلف نے اُن کے بھتیجے کی کتاب "حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب مرتّب کر ڈالی ہے، قدرے تغیّر کے ساتھ مضمون بھی وہی، عنوانات بھی وہی ہیں۔

"حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" اور "خلافتِ معاویہؓ و یزید" تو غالباً ضبط ہو چکی ہیں، مگر اُن سے ملتی جُلتی عباسی صاحب کی ایک

دوسری کتاب "تحقیقِ مزید" کے نام سے چھپ گئی ہے۔ اگر یہ کتاب آپ کی نظر سے نہ گزری ہو، تو اُسے بھی دیکھیں۔ اس میں دوسو بہتر صحابۂ کرام اور پانچ ازواجِ مطہرات کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اُن میں سے کسی ایک کی مخالفت یا خروج یزید کے خلاف ثابت نہیں، گویا یہ سب یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت میں داخل تھے۔ صرف امام حسینؓ اور حضرت ابنِ زبیرؓ نے خروج کیا۔ کیا یہ واقعات کی صحیح تصویر ہے اور کیا ان دو حضرات کو چھوڑ کر باقی سب نے یزید کی بیعت برضا و رغبت قبول کر لی تھی؟

اس سلسلے میں ایک اور واقعہ تحقیق طلب ہے "خلافت و ملوکیت" اور دوسری تاریخوں میں بالعموم یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمارؓ بن یاسر، حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگِ صفین میں شریک تھے اور امیر معاویہؓ کے لشکریوں کے ہاتھوں شہید ہوئے اور اسی بنا پر حضرت عمارؓ کے متعلق ارشادِ نبویؐ: تقتلك فئة باغية میں باغی گروہ کا اطلاق امیر معاویہؓ اور اُن کے ساتھیوں پر کیا جاتا ہے لیکن محمود عباسی صاحب نے حضرت عمارؓ کی جنگِ صفین میں شرکت کی تردید کی ہے اور اپنی کتاب حقیقتِ خلافت و ملوکیت ص۱۸۱ پر لکھا ہے کہ جو حقیقت ہے وہ طبریؒ کی روایت سے منکشف ہے کہ حضرت عمارؓ کو بلوائیوں نے مصر میں مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیا (وقد اغتیل) صحیح صورت واقعہ کی مزید وضاحت درکار ہے۔

جواب: خوارج اور بعض معتزلہ کے ماسوا پوری اُمتِ مُسلمہ اور علمائے اہلِ سنّت میں سلف سے خلف تک کا اس امر پر ہمیشہ اجماع رہا ہے کہ حضرت علی رضؓ مسلمانوں کے چوتھے اور آخری خلیفۂ راشد تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے بموجب اُن پر خلافتِ راشدہ کا خاتمہ ہوگیا۔ حضرت امیر معاویہ رضؓ کو بعض اہلِ علم نے صاف طور پر امامِ جائر اور حضرت علی رضؓ کے بالمقابل باغی و خاطی کہا ہے، حتیٰ کہ نسبتِ فسق تک کی ہے اور بعض نے حضرت علی رضؓ کے خلاف اُن کے نزاع و قتال کو خطائے اجتہادی سے تعبیر کیا ہے۔ امیر معاویہ رضؓ کی خلافت کا انعقاد خلافتِ علی رضؓ کی موجودگی میں تو ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ حضرت علی رضؓ کی شہادت کے بعد بھی اُن کی خلافت اس وقت سے تسلیم کی گئی جب حضرت حسن رضؓ نے اُن سے مصالحت کر لی اور خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اس وقت امیر معاویہ رضؓ کی خلافت منعقد تو ہو گئی مگر خلافتِ راشدہ کا درجہ اُسے پھر بھی حاصل نہ ہو سکا۔ بہر حال کوئی وجہ تو تھی کہ اُن کی صحابیت کے باوصف اور اُن کو فقیہہ و مجتہد قرار دینے کے باوجود علمائے اہلِ سنّت نے کبھی اُن کا شمار خلفائے راشدین میں نہیں کیا اور اُنہیں ایک بادشاہ ہی کہا۔

پھر اپنے عہدِ خلافت میں حضرت معاویہ رضؓ نے اپنے بیٹے یزید کو ولیعہد بنایا۔

یہ محض ایک جانشینی کی تجویز یا مشورہ نہیں تھا، بلکہ بیٹے کو تختِ خلافت کا باقاعدہ وارث نامزد کر کے اُس کی ولی عہدی کے حق میں پوری مملکت کے طول و عرض میں بیعتِ عام حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور اُس کے لیے حکومت کی طاقت و سطوت اور ذرائع و وسائل کو کام میں لایا گیا۔

اس فعل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی وجہ محض باپ کی بیٹے سے محبت نہ تھی، بلکہ اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی کا جذبہ پنہاں تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین کی سنت میں اس بات کی کوئی دلیل یا نظیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں کا امیر یا خلیفہ اپنے کسی قرابت دار کو اپنی زندگی ہی میں ولی عہد مقرر کرے اور اپنی بیعت کے ساتھ ایک دوسری بیعت کا قلادہ بھی ہر مسلمان کے گلے میں ڈال دے اور امت کو ایک پیشگی عہدِ اطاعت کا پابند بنانے کی سعی کرے۔ نیز یہ بھی ایک ناقابلِ انکار تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فعل کے بعد یہ بات ایک سنتِ جاریہ اور عادتِ مستمرہ کی حیثیت اختیار کر گئی کہ خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنے خاندان کے کسی فرد کو ولی عہد مقرر کر دے اور اُس کی بیعت لے لے۔ اس سے مسلمانوں میں انتخابی خلافت کا طریقہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا اور اُس کی جگہ بادشاہت یا آمریت نے لے لی۔ جہاں تک یزید کا تعلق ہے، بعض علمائے اہلِ سنت نے اب تک اُس کے دفاع کے لیے جو کچھ کہا ہے، وہ بس اس حد تک ہے کہ "اسے کافر کہنا اور اُس پر لعنت کرنا جائز نہیں۔ وہ ایک مسلمان حکمران تھا۔ ولایتِ عہد کے وقت اس کا فسق و فجور کسی کے علم میں نہ تھا اور امام حسینؓ کا قتل اُس کے ایما پر نہیں ہوا، اگرچہ اُس نے قاتلینِ حسینؓ سے باز پُرس بھی ضروری نہیں سمجھی"۔ اس سے آگے بڑھ کر علمائے اہلِ سنت میں سے کسی نے بھی کوئی بات یزید کے حق میں نہیں کہی ہے۔

اب اہلِ سنت کے اس اجماعی مسلک اور ان متفق علیہ تصریحات کے بالکل برعکس اور عین ضد میں ایک نیا موقف ہے جسے محمود عباسی صاحب نے اختیار

کیا ہے۔ انہوں نے حضرت علی رضؓ کی خلافت کے انعقاد ہی کو سرے سے مشتبہ بنانے کی سعیٔ ناکام کی ہے، تاکہ اُن کا خلیفۂ راشد ہونا اور اپنے مخالفین کے مقابل میں برسرِ حق یا کم از کم اولیٰ بالحق ہونا ہی مشکوک ہو جائے۔ پھر جب نوبت یزید تک پہنچی ہے، تو یہاں آکر عباسی صاحب کی دیدہ دلیری اور خیرہ چشمی اپنی آخری حد کو پہنچ گئی ہے۔ اُن کے نزدیک "امیر المومنین یزید کی خلافت پر جیسا اجماعِ امت ہوا ہے ایسا اجماع حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا اور اُن کے بقول :

"صحابہ و تابعین، ہاشمی اور اموی اکابرین سب نے ہر دلعزیز ولیعہد کی بیعتِ خلافت خوشدلی کے ساتھ کی، البتہ مسند نشینی کی خبر سنتے ہی دونوں طالبانِ خلافت حضرت حسینؓ و ابن الزبیرؓ، کسی سوچی سمجھی اسکیم کے مطابق گورنر مدینہ کو چکمہ دے کر اُٹھ کھڑے ہوئے، اُن کا یہ طرزِ عمل اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ موتِ معاویہؓ کا انتظار ہو رہا تھا۔"
(تحقیقِ مزید ص۲۳۱)

ہٹ دھرمی کا کمال یہ ہے کہ امام حسینؓ کے سرفروشانہ اور مجاہدانہ اقدام کو عباسی صاحب نے "امیر یزید" کی خلافت کے خلاف باغیانہ خروج قرار دیا ہے اور ابن خلدونؒ نے یزید اور اس کی ولایتِ عہد کے متعلق ہر ممکن صفائی پیش کرنے کے باوجود چونکہ یزید کے فسق و فجور کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور ابن العربی کے اس قول کو غلط قرار دیا ہے کہ امام حسینؓ کا قتل شرعاً جائز تھا کیونکہ وہ یزید کے بالمقابل مدعیٔ خلافت تھے، اس لیے عباسی صاحب کہتے ہیں :

"ابنِ خلدونؒ نے حضرت حسینؓ کے اقدامِ خروج پر جہاں گفتگو

کی ہے، وہاں اُن کی پوزیشن کو صاف (یعنی داغدار؟) کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ اُنھوں نے ولیعہدی کی بیعت کے سلسلے میں تو بہت اچھی بحث کی ہے، جسے کتاب "خلافتِ معاویہؓ ویزید" میں نقل کرتے ہوئے تحسین بھی کی گئی، لیکن اقدامِ خروج کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے میں شاید عقیدتِ حسینؓ اُن کے مانع آئی۔ عقیدت کی بات اور ہے اور وقائعِ تاریخی کی بے لاگ ریسرچ شے دیگر است۔"

(تحقیقِ مزید ص ۲۳۲)

اِس "ریسرچ شئے دیگر است" کے نادر نمونے عباسی صاحب کی تحریروں میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ صرف دو طالبانِ خلافت کے ماسوا پوری اُمّتِ مُسلمہ نے ہر دلعزیز ولی عہد کی بیعت جس بے قراری کے ساتھ کی، اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے عباسی صاحب نے "تحقیقِ مزید" میں ایک باب "صحابۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور یزید کی بیعتِ ولیعہدی و خلافت" کے نام سے رقم کیا ہے اور سَو سے زائد صفحات میں ان تمام صحابۂ کرامؓ اور اُمّہات المومنینؓ کے اسماء و تراجم بیان کر دیے ہیں جو یزید کی ولی عہدی کے وقت زندہ تھے اور جن کے حالات مؤلف کو مل سکے ہیں، گویا ان اصحاب کا بقیدِ حیات ہونا اور بیعتِ یزید کے وقت دُنیا سے اُٹھ نہ جانا بجائے خود اس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ اُنھوں نے پوری خوشدلی اور آمادگی کے ساتھ لپک کر یزید کے دستِ حق پرست پہ بیعت کر لی تھی۔ عباسی صاحب نے فقط ان حضرات کے نام گنوانے پر اکتفا نہیں

کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احادیثِ صحیحہ کا مفہوم مسخ کرنے اور واقعاتِ ثابتہ کا حلیہ بگاڑنے میں بھی کوتاہی نہیں کی۔ اس کوشش کا ایک نمونہ میں یہاں پیش کیے دیتا ہوں، جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں عباسی صاحب نے کیسی دیانت سے کام لیا ہے۔ امّ المومنین حضرت حفصہ رضؓ کے حالات میں لکھتے ہیں:

"یہ محترم خاتون امیر یزید کے زمانۂ ولی عہدی میں حیات تھیں۔ صحیح بخاری میں بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ہدایت کی کہ اس مجلس میں فوراً شریک ہوں، جس کے لیے ان کو بلایا جا رہا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ عدمِ شرکت کی بنا پر کوئی صورتِ اختلاف پیدا ہو..... یہ معاملہ تحکیم (ثالثی) کا نہ تھا بلکہ امیر یزید کی ولیعہدی کا مسئلہ تھا۔ حضرت ابنِ عمرؓ نے امیر یزید کی ولیعہدی اور خلافت کی بیعت بلا تذبذب کی تھی۔ اُن کے اس عمل سے اُن کی محترم بہن کے موقف پر بھی روشنی پڑتی ہے۔"

اس طرح بخاری کے حوالے سے یہ باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ دونوں بہن بھائی "امیر المومنین" کی بیعت کے لیے سخت بے چین اور بے تاب تھے۔ دوسرے مقامات پر بالعموم عباسی صاحب کتابوں کے صفحات کا حوالہ دے دیتے ہیں، لیکن یہاں اُنہوں نے بخاری کی کتاب، باب یا صفحے کا حوالہ نہیں دیا ـــ بہرکیف یہ حدیث بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۂ خندق میں موجود ہے اور اس کا متن اور ترجمہ درج ذیل ہے:

عن ابن عمر قال دخلت علی حفصۃ ونسواتها تنطف قلت قد کان من امر الناس ما ترین فلم یجعل لی من الامر شیئ فقالت الحق فانهم ینتظرونك واخشی ان یکون فی احتباسك عنهم فرقۃ فلم تفرق الناس خطب معاویۃ قال من کان یرید ان یتکلم فی هذا الامر فلیطلع لنا قرنہ ولنحن احق بہ منہ ومن ابیہ قال حبیب بن مسلمۃ فهلا اجبتہ قال عبد اللہ فحللت حُبوتی وهممت ان اقول احق بهذا الامر منك من قاتلك واباك علی الاسلام فخشیت ان اقول کلمۃ تفرق بین الجمع وتسفك الدم ویحمل عنی غیر ذالك. فذکرت ما اعد اللہ فی الجنان. قال حبیب حُفظت وعُصمت.

(حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے ہاں گیا۔ وہ نہائی تھیں اور پانی اُن کے بالوں سے ٹپک رہا تھا۔ میں نے اُن سے کہا کہ لوگوں کا حال تو آپ دیکھ رہی ہیں، مگر میرا تو امارت سے کوئی سروکار نہیں رہنے دیا گیا۔ حفصہؓ بولیں: آپ جائیں، لوگ آپ کے منتظر ہیں اور میں ڈرتی ہوں کہ آپ کے وہاں نہ جانے سے پھوٹ پڑ جائے گی۔ غرض حضرت حفصہؓ نے اُنہیں اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک وہ مجمع میں چلے نہ گئے۔ جب لوگ الگ الگ ہو گئے، تو امیر معاویہؓ نے تقریر میں کہا کہ جو شخص اس امارت یا بیعت کے

معاملے میں کچھ کہنے کا ارادہ رکھتا ہے وہ ذرا اپنا سینگ تو اونچا کرے
ہم اُس سے اور اُس کے باپ سے زیادہ امارت کے حقدار ہیں۔ حبیبؓ
بن مسلمہ نے پوچھا کہ آپ نے اس کا جواب نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے
فرمایا کہ میں نے اپنی چادر اتاری اور ارادہ کیا کہ امیر معاویہؓ سے کہوں کہ
تم سے زیادہ حقدار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور تمہارے باپ
سے اسلام کی خاطر لڑائی کی۔ پھر مجھے خدشہ ہوا کہ میری بات سے تفرقہ
پیدا ہوگا، خونریزی کی نوبت آئے گی اور میری بات سے کچھ اور ہی
مفہوم لیا جائے گا۔ پس میں نے ان نعمتوں کی یاد دل میں تازہ کی جو
اللہ نے جنت میں تیار کی ہیں (اور خاموش رہا)۔ حبیبؓ کہنے لگے
کہ آپ محفوظ رہے اور بچ گئے۔)

اب اس روایت کے تیور اور اندازِ بیان کو دیکھیے اور عباسی صاحب اس سے
جو مطلب نچوڑنا چاہتے ہیں اُسے بھی دیکھیے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں تحکیم
کے بجائے یزید کی ولیعہدی زیرِ بحث ہے، تب بھی اس مکالمے کے الفاظ صاف
طور پر بتا رہے ہیں کہ بیعتِ ولیعہدی کا معاملہ جس طرح طے کیا جا رہا تھا حضرت
عبداللہ ابنِ عمرؓ اُس پر غیر مطمئن اور رنجیدہ تھے، لیکن آپ چونکہ طبعاً جھگڑوں اور
فتنوں سے دامن بچا کر رکھنا چاہتے تھے اور آپ کے والد ماجد نے بھی آپ
کو امیدوارئ خلافت سے روک دیا تھا، اس لیے آپ اس مجمع میں حاضر ہونا
پسند نہیں فرماتے تھے جس میں امیر معاویہؓ کی تقریر کا پروگرام تھا، لیکن حضرت
حفصہؓ نے انہیں باصرار وہاں جانے پر آمادہ کیا کیونکہ وہاں اُن کی غیر حاضری کو

محسوس کیا جا رہا تھا اور حضرت حفصہؓ کا خیال یہ تھا کہ اُن کے جانے سے کچھ تو فائدہ ہوگا اور فساد دَبے گا۔ بہر کیف حضرت عبداللہؓ بن عمر اس مجلس میں تشریف لے گئے۔ اس کے بعد امیر معاویہؓ نے تقریر فرمائی اور تہدید آمیز انداز میں کہا کہ: "جو شخص میرے یا میرے بیٹے کے خلاف لب کشائی کی جرأت رکھتا ہے، وہ یہاں ذرا سر اٹھا کر دیکھے تو سہی، ہم اس سے اور اس کے باپ سے زیادہ خلافت کے حقدار ہیں۔ محدّثین کے بیان کے مطابق یہاں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت حسینؓ ابن علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کے خلاف طعن و تعریض اور اُن پر اپنی فوقیت جتانا مقصود تھا جسے حضرت ابنِ عمرؓ جیسے متحمل اور مصالحت پسند بزرگ بھی مشکل ہی سے برداشت کر سکتے تھے؛ چنانچہ اُن کے جی میں آیا کہ وہ یہ کہیں کہ جناب آپ سے زیادہ خلافت کے مستحق وہ ہیں جنہوں نے آپ کے اور آپ کے والد ابوسفیان کے خلاف قتال کیا جب کہ آپ دونوں کفر کی حالت میں ہمارے خلاف برسرِ پیکار رہے تھے، مگر آپ یہ بات کہتے کہتے صرف اس خطرے کی بنا پر رُک گئے کہ میری اس بات کو طلبِ خلافت کے معنی پہنائے جائیں گے اور جو لوگ بزورِ شمشیر اس مسئلے کو طے کر رہے ہیں وہ برافروختہ ہو کر مزید خون خرابہ کریں گے۔

یہ واقعہ تو حضرت ابن عمرؓ کا ہوا۔ اِسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا واقعہ بھی بخاری (تفسیر الاحقاف) میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مروان کو مدینے کا گورنر بنایا۔ اُس نے اپنے ایک خطبے میں یزید کی ولی عہدی کا ذکر شروع کیا تو عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر نے اس پر اعتراض کیا۔ مروان کہنے لگا "پکڑو اِسے"

عبدالرحمٰنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہؓ کے گھر میں پناہ لی ۔ مروان نے وہاں تک پیچھا کیا اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ بھی تلخ کلامی کی ۔

یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ حضرت علیؓ سے لے کر عبدالملک بن مروان کے عہد تک جتنی بھی لڑائیاں جھگڑے ہوئے اُن سے حضرت عبداللہؓ بن عمر الگ تھلگ رہے اور حضرت علیؓ کے بعد جس نے بھی خلافت پر قبضہ کر لیا، اس کی حکومت کو جس طرح دوسرے مسلمانوں نے چار و ناچار تسلیم کر لیا، اُسی طرح آپ نے بھی کر لیا، لیکن یہ کہنا دراصل حقائق کا مُنہ چڑانا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یا دوسرے کبار صحابہ و تابعین نے بطیبِ خاطر اِن متغلبین کی اطاعت قبول کی تھی ۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری میں حدیثِ بالا کی شرح کرتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی :

انه لا يبايع المفضول الا اذا خشي لفتنة ولهذا بايع بعد ذالك معاوية ثم ابنه يزيد ونهي بنيه عن نقض بيعته وبايع بعد ذالك لعبد الملك بن مروان ۔

افضل کے مقابلے میں مفضول کی بیعت جائز نہیں، اِلّا یہ کہ فتنے کا خدشہ ہو ۔ اسی لیے حضرت ابن عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بعد حضرت معاویہؓ کی اور پھر اُن کے لڑکے یزید کی بیعت کی اور اپنے بیٹوں کو اُس کی بیعت توڑنے سے روکا اور اس کے بعد عبدالملک بن مروان کی بھی بیعت کی ۔

محمود عباسی جیسے لوگ جو ہر "امیر المومنین" کے آگے دیدہ و دل فرشِ راہ کرنے

پر آمادہ و مستعد رہتے ہیں، وہ بیچارے اپنے اُوپر اِن سلفِ صالحین کو بھی قیاس کرتے ہیں۔ عباسی صاحب کی باطنی کیفیت کا عکس اُن کی درجِ ذیل تحریر میں دیکھا جا سکتا ہے:

"اُمتِ مسلمہ اُسوۂ عثمانی سے سبق حاصل کرتی تو طلبِ خلافت کی خونریزیوں سے اسلامی ریاست کے خد و خال اس درجہ مسخ نہ ہوتے جن کا قدرے اندازہ مسلسل خروجوں کے حالات سے ہو گا۔ اسلامی تاریخ میں شاید یہ ایک قابلِ تقلید مثال مفاداتِ امت کے پیشِ نظر بغیر خونریزی کے سیاسی انقلاب پیدا کرنے کی ہے جو فیلڈ مارشل محمد ایوب خان اور اُن کے ساتھیوں کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ان حضرات کو کہ کسی طرح اُسوۂ عثمانی پر عمل تو ہو سکا۔"

(تحقیقِ مزید صـ ۲۳۸)

ظاہر ہے کہ جس "محقق" کی چشمِ بینا کو پوری اسلامی تاریخ میں یہی ایک قابلِ تقلید مثال نظر آئی ہو اُس سے اگر مقامِ حسین رضؓ مخفی رہے اور یزید اُسے "ہر دلعزیز امیر المومنین" نظر آئے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے ؎

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم — چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

حضرت عمارؓ بن یاسر کا جنگِ صفین میں حضرت علیؓ کا ساتھ دینا اور امیر معاویہؓ کے لشکر کے ہاتھوں شہید ہونا ایک قطعی الثبوت واقعہ ہے جو تاریخ کی کتابوں ہی میں نہیں بلکہ کتبِ حدیث میں بھی مذکور ہے۔ تمام مؤرخین و محدثین نے اسے بالاتفاق تسلیم کیا ہے، بلکہ مسند احمد اور دیگر کتب میں یہ واقعہ بھی بہ سند بیان ہوا

ہے کہ حضرت عمارؓ کی شہادت کی خبر دے کر امیر معاویہؓ کو تقتلک فئة باغية والی حدیث بھی سنائی گئی اور بعض روایات میں حضرت معاویہؓ کا یہ عجیب جواب بھی مذکور ہے کہ ہم نے انہیں قتل نہیں کیا بلکہ اُن کے قتل کا اصل باعث علیؓ ہیں جو انہیں ساتھ لائے۔ محمود عباسی اولین شخص ہیں جنہوں نے اس واقعے کا انکار کیا ہے اور یہ بات تصنیف کی ہے کہ عمارؓ تو دو سال پہلے مصر میں ہلاک کر دیے گئے تھے۔ اس دروغ بافی کا تانا بانا علامہ ابنِ جریر طبریؒ کے صرف ایک فقرے سے تیار کیا گیا ہے جو انہوں نے اس سلسلۂ بیان میں لکھا ہے کہ "حضرت عثمانؓ نے حضرت عمارؓ کو اہلِ مصر کی شکایات کی تحقیق کے لیے مصر بھیجا تھا اور وہاں" انہیں لوگوں نے اتنا عرصہ روکے رکھا کہ یہ گمان کیا جانے لگا کہ انہیں دھوکے سے مار ڈالا گیا ہے۔"

ویسے تو عباسی صاحب طبریؒ کو ہر جگہ رافضی لکھتے ہیں، لیکن مطلب برآری کے لیے اُن کے ہاں شیعہ، عیسائی، یہودی، دہریہ ہر شخص ثقہ بن جاتا ہے اور اگر کسی شخص کے قول سے وہ مطلب نکلتا نظر نہ آتا ہو، جو عباسی صاحب کو پسند ہو تو وہ اس قول کو چھیل بنا کر اور اپنی تحقیقِ انیق کے خراد پر چڑھا کر حسبِ منشا صورت میں ڈھال لینے میں بڑے ماہر ہیں۔ طبریؒ کا اصل فقرہ یہ ہے: واستبطأ الناس عمارا حتیٰ ظنوا انه اغتیل۔ بس لوگوں کے اس گمان کو بنیاد بنا کر جھوٹ کا محل تعمیر کیا گیا ہے کہ عمارؓ تو مصر میں قتل کر دیئے گئے تھے۔

عباسی صاحب نے "سیدنا معاویہؓ شخصیت و کردار" کے مصنف کے بارے میں یہ شکایت تو کی ہے کہ انہوں نے اُن کے بھتیجے کی کتاب کا سارا مواد

اپنی کتاب میں بلاحوالہ و بلا اجازت جذب کر لیا ہے، مگر یہ میرے نزدیک ایک شکوۂ بے جا ہے۔ اُن کے اپنے بیان کے مطابق حکیم محمود احمد ظفر کراچی میں اُن سے کئی بار ملے اور اپنا عندیہ اُن پر ظاہر کرتے رہے۔ اُنہوں نے عباسی صاحب اور اُن کے بھتیجے کی کتاب کا مواد لینے کی اجازت مانگی جو اُنہیں شوق سے دی جاتی رہی کیونکہ عباسی صاحب کے بقول اُن کا مقصد تو "تحریک کی اشاعت ہے"۔ اس کے بعد جب حکیم محمود احمد نے دیکھا کہ اصل کتابیں ضبط ہیں اور اُن کے مضامین کا بلاحوالہ سرقہ کر لیا جائے تو قارئین کو مشکل ہی سے حقیقتِ حال کا علم ہوگا تو حکیم صاحب نے اس مواد کو اپنے نام سے چھاپ دیا۔ آخر ان کا مقصد بھی تو اسی تحریک کی اشاعت ہے جسے عباسی صاحب نے چلا رکھا ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۹ء)

خلافت و ملوکیت اور بریلوی مسلک

سوال: میں نے "خلافت و ملوکیت" کا بھی مطالعہ کیا ہے اور اِس سلسلے میں جو مضامین آپ نے ترجمان میں لکھے ہیں وہ بھی پڑھے ہیں۔ مجھے اُن سے کوئی خاص اختلاف نہیں، مگر میں نے اُن میں ایک کمی یا خلأ ضرور محسوس کیا ہے، وہ یہ کہ آپ نے دیوبندی علماء کے متعدد اقتباس اپنی تحریروں میں دیئے ہیں، مگر کسی بریلوی عالم کا کوئی ایک قول بھی میری

نظر سے نہیں گزرا، حالانکہ ملک کا سوادِ اعظم یہی گروہ ہے. کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں کہ بریلوی علماء کی تحریروں پر آپ کی نگاہ نہیں رہتی یا اُن میں کوئی چیز آپ کو اپنے حق میں نہیں مل سکی؛

اِس میں کوئی شک نہیں کہ محمود احمد عباسی صاحب جیسے لوگوں کی ئے میں ئے ملاتے ہوئے اب عُلمائے اہلِ سنّت نے بھی حضرت علی رضؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ اور امام حسینؓ کے مقابلے میں یزید کے موقف کو اس انداز سے پیش کرنا شروع کر دیا ہے جس سے حضرت علیؓ اور امام حسینؓ کا مقام و موقف برحق و صواب ہونے کے بجائے شبہات واشکالات کا مورد بن جاتا ہے. اگر آپ کی نگاہ میں کوئی ایسی تحریر یا قول ہو جو اس مسئلے میں بریلوی مسلک کے علماء کا موقف واضح کرتا ہو، تو اُسے بھی منظرِ عام پر لانا ضروری ہے. حقیقت یہ ہے کہ اِس معاملے میں اہلِ سنّت کا جو مسلک ہمیشہ سے رہا ہے، اُسے مسخ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور لوگوں کے ذہنوں میں عجیب گھپلا پیدا کیا جا رہا ہے کہ خلیفۂ راشد بھی برحق اور اس سے آخر دم تک لڑنے والے بھی برحق، بلکہ اب تو رفتہ رفتہ یہ کہا جانے لگا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور ملوکیت میں کوئی خاص فرق نہیں، خلفائے راشدین کی کوئی تعداد یا خلافتِ راشدہ کی کوئی مدّت معیّن نہیں ہے“

جواب: یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ خلافت و ملوکیت اور حضرت امیر

معاویہؓ کے موضوع پر جو بحث میں نے ترجمان القرآن کے صفحات میں کی ہے اُس میں بریلوی مسلک کے علماء کی تحریروں میں سے کوئی حوالہ درج نہیں کیا گیا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں کسی علمی تعصب میں مبتلا ہوں اور کسی خاص گروہ یا جماعت کی کتابیں پڑھنے سے گریز کرتا ہوں۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ جدید دَور کے علماء میں سے صرف دیوبندی یا اہلِ حدیث حضرات ہی کی تحریروں میں مجھے تائیدی حوالے مل سکے ہیں اور بریلوی مشرب کے علماء کی نگارشات میں مجھے کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی۔ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ میں نے اپنے سلسلۂ مضامین میں جو طریقِ بحث و استدلال اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ زیرِ بحث مسائل میں سب سے پہلے نصوصِ کتاب و سنّت کی روشنی میں اُن اعتراضات و تنقیدات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے جو مولانا مودودیؒ کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد مَیں نے ائمۂ سلف، جن میں محدّثین، مفسّرین، مؤرخین اور فقہائے مجتہدین بھی شامل ہیں، ان سب کے ایسے اقوال پیش کیے ہیں جو ان مسائل و واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ پھر مَیں نے سب سے آخر میں بعض جدید علماء کی تحریریں نقل کر دی ہیں تاکہ کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ جو قول قدیم زمانے میں جائز و حلال تھا، اُس کا دُہرانا اِس زمانے میں ممنوع و حرام ہے اور اس فعل کا ارتکاب اگر کیا گیا ہے تو تنہا ایک ہی شخص نے کیا ہے۔ بس اس خیال کے پیشِ نظر مَیں نے علمائے حاضر کے بھی چند اقوال دے دیئے ہیں، ورنہ ان کی عدمِ موجودگی سے میرے اِستدلال میں کوئی خلاء، یا خلل واقع نہیں ہوتا۔

باقی رہا یہ سوال کہ میری نظرِ انتخاب بالعموم دیوبندی علماء کی تحریروں تک ہی

کیوں محدود رہی ہے ؛ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک "خلافت و ملوکیت" کے خلاف سب سے زیادہ زور اسی حلقے سے انتساب رکھنے والے بعض افراد نے صرف کیا ہے اور ناصبیت کے جدید علمبرداروں کو دانستہ و نادانستہ طور پر انہی نے پوری کمک پہنچائی ہے۔ پس قدرتی طور پر میرا روئے سخن چونکہ ان حضرات کی جانب تھا، اس لیے انہی کے بعض اکابر کے اقوال درج کر دینا میں نے مناسب اور کافی خیال کیا، لیکن جہاں تک حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کے موقف کا تعلق ہے، اسے جس طرح خلافت و ملوکیت میں بیان کیا گیا ہے اور جس کی مزید وضاحت میرے مضامین میں کر دی گئی ہے، علمائے بریلی کا موقف و مسلک اس سے مختلف نہیں ہے۔ مثال کے طور پر میں یہاں مولانا محمد امجد علی صاحب رضوی کی کتاب "بہارِ شریعت"، حصہ اوّل سے اقتباس پیش کرتا ہوں۔ مولانا امجد علی صاحب موصوف مولانا احمد رضا خان صاحب مرحوم کے شاگردِ رشید ہیں۔ بہارِ شریعت ان کی ضخیم تالیف ہے جو سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور مؤلف کے استاذ کی تقریظ و تصویب کے ساتھ اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس کتاب کی جلد اوّل صہ ۵۰ پر وہ فرماتے ہیں:

"عقیدہ : امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مجتہد تھے۔ اُن کا مجتہد ہونا حضرت سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیثِ بخاری میں بیان فرمایا ہے۔ مجتہد سے خطا و صواب دونوں صادر ہوتے ہیں۔ خطا دو قسم ہے، خطاءِ عنادی، یہ مجتہد کی شان نہیں اور خطاءِ اجتہادی، یہ مجتہد سے ہوتی ہے اور اس میں اُس پر اصلاً عند اللہ مواخذہ نہیں، مگر احکامِ دُنیا میں وہ دو قسم ہے، خطاءِ مقرر کہ اس کے صاحب پر انکار

نہ ہوگا۔ یہ وہ خطاء اجتہادی ہے جس سے دین میں کوئی فتنہ نہ پیدا ہوتا ہو، جیسے ہمارے نزدیک مقتدی کا امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا، دوسری خطاء منکَر، یہ وہ خطاء اجتہادی ہے جس کے صاحب پر انکار کیا جائے گا کہ اس کی خطاء باعثِ فتنہ ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت سیدنا امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم سے خلاف اسی قسم کی خطاء کا تھا اور فیصلہ وہ جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مولا علی کی ڈگری اور امیر معاویہ کی مغفرت۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔"

(بہارِ شریعت حصہ اوّل ص۵۰، شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور)

اب اس قول کے قائل صاف بتا رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ مجتہد تھے اور مجتہد سے صواب اور خطاء دونوں کا امکان ہے۔ پھر وہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اجتہادی خطاء کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں، ایک خطاء مقرّر، دوسری خطاء منکَر۔ عند اللہ تو ان پر مواخذہ نہیں، مگر دنیا کے احکام وعواقب کی رُو سے خطائے منکَر ایسی ہے کہ یہ باعثِ فتنہ بھی ہے اور اس وجہ سے اس پر انکار واعتراض اور ناپسندیدگی کا اظہار بھی ہوگا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف جو کچھ کیا وہ خطائے منکَر کی تعریف میں آتا ہے۔ نزاعِ فریقین میں ڈگری حضرت علیؓ کے حق میں ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے مغفرت ہے۔

یزید کے فضائل ومناقب کا اظہار بھی اس زمانے میں چونکہ برملا ہونے لگا ہے اور یہ کہا جانے لگا ہے کہ اس کا فسق وفجور صحتِ نقل کے ساتھ ثابت نہیں ہے،

اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی کتاب کا ایک مزید اقتباس جو یزید سے متعلق ہے وہ بھی یہاں نقل کر دیا جائے۔ اگلے صفحہ ۷۶ پر مولانا امجد علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

"عقیدہ ۴: یزید پلید، فاسق، فاجر، مرتکب کبائر تھا۔ معاذ اللہ،
اس سے اور ریحانۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کیا نسبت؟ آج کل جو بعض گمراہ کہتے ہیں کہ ہمیں اُن کے معاملے میں کیا دخل ہے، ہمارے وہ بھی شہزادے، وہ بھی شہزادے، ایسا بکنے والا مردود خارجی ناصبی مستحقِ جہنم ہے۔ ہاں یزید کو کافر کہنے اور اس پر لعنت کرنے میں علمائے اہلِ سنّت کے تین قول ہیں اور ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسلک سکوت ہے، یعنی ہم اسے فاسق فاجر کہنے کے سوا نہ کافر کہیں، نہ مسلمان۔"

اس تحریر کے لب و لہجہ میں اگرچہ غیر معمولی شدّت پائی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف آج کل چونکہ یزید کو بڑا ہی خلفِ رشید اور صالح و مُصلح ثابت کرنے کی مساعی جاری ہیں، اس لیے مجھے بریلوی مکتبِ فکر کے ایک بڑے عالم کی یہ عبارت نقل کرنی پڑی، تاکہ کم از کم یہ گروہ تو اس جدید ناصبیت کے فتنے سے بچا رہے۔

ایک آخری بات جس کی طرف میں اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ بریلوی حضرات ہوں یا دیوبندی یا اہلِ حدیث، یہ سب ہی اُن محدّثین اور فقہاء اور متکلّمین کو اکابرِ اہلِ سنّت تسلیم کرتے ہیں جن کے اقوال خلافت و ملوکیت اور میرے مضامین میں نقل کیے گئے ہیں۔ آخر ابنِ حجر عسقلانی، ابنِ حجر مکی، امام نووی، امام بخاری، امام مسلم، شاہ ولی اللہ، اور شاہ عبدالعزیز رحمہم اللہ کے اقوال

دیوبندی، بریلوی یا اہلِ حدیث علماء کے ہاں کیوں یکساں طور پر قابلِ اعتناء نہ ہوں اور بالفرض اگر کسی قول سے اختلاف بھی ہو، تب بھی اختلاف کرنے والے کے لیے یہ کیسے روا ہو سکتا ہے کہ وہ اس قول کے قائل کو اہلِ سنّت کے مسلک سے خارج یا منحرف قرار دینے کی کوشش کرے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۰ء)

قصۂ آدمؑ و ابلیس کے بارے میں چند اشکالات

سوال: اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ جل شانہٗ قرآن کریم میں واقعات کو بیان فرمانے میں اجمال و اختصار فرماتے ہیں اور غیر ضروری تفاصیل سے گریز فرماتے ہیں۔ اسی طرح بلاوجہ قرآن سے تفصیلات حاصل کرنے اور تنقیدی نظر کے مطالعے سے اجتناب کرنا چاہیے، مگر پڑھنے اور تلاوت کے دوران میں اچانک اور اتفاق سے کوئی بات اگر ذہن میں کھٹک جائے تو جب تک وہ کانٹا نکل نہ جائے چبھن کا احساس رہتا ہے؛ چنانچہ ایک ایسی ہی صورت اللہ جل شانہٗ اور ابلیس کے مکالمے میں پیش آئی ہے جو سورۂ الاعراف آیات ۱۲ تا ۱۸، سورۂ الحجرات آیات ۳۳ تا ۴۲، اور سورۂ صٓ آیات ۷۵ تا ۸۵ میں بیان ہوا ہے۔ مضمون ایک ہی ہے، مگر الفاظ مختلف ہیں۔ تلخیص یہ ہے کہ

ابلیس کی نافرمانی پر اللہ جل شانہٗ نے اُسے نکل جانے کا حکم دیا اور یوم جزا تک اُس پر لعنت فرمائی۔ ابلیس نے یوم حشر تک مہلت مانگی جو باری تعالیٰ نے مرحمت فرمائی۔ پھر ابلیس نے اللہ کو رب کہہ کر پکارا اور اللہ تعالیٰ کی عزت کی قسم کھائی اور کہا کہ میں یوم حشر تک اِن سب (انسانوں) کو (اکثر کو) بہکاکر رہونگا۔ اس مکالمے سے جو نتائج اخذ ہوئے اور جو سوالات پیدا ہوئے وہ یہ ہیں :

۱۔ آدم کو سجدہ نہ کرنے کے بعد شیطان کو مُہلت مل گئی اور اُسے جنّت سے نکالا نہ گیا جو بعد کے اس واقعے سے ثابت ہو گیا کہ وہ حضرت آدمؑ اور اُن کی بیوی کو جنّت میں دھوکہ دینے میں کامیاب ہو گیا، مگر سورۂ الاعراف میں شیطان کو مہلت دینے کے بعد اللہ تعالیٰ دوسری بار فرماتا ہے کہ : " نکل جا یہاں سے ذلیل اور ٹھکرایا ہوا "۔ کیا مہلت دینا اور نکل جانے کا حکم دینا ایک دوسرے ٹکراتا نہیں ہے ؟

۲۔ اس مکالمے کے وقت تو صرف دو انسان آدمؑ اور اُن کی بیوی موجود تھیں، مگر ابلیس کہتا ہے کہ " میں اِن سب کو بہکا دوں گا "۔ تو کیا اس وقت اور انسان بھی پیدا ہو چکے تھے ؟ یا ابلیس کو اِس مشیّتِ ایزدی کا پہلے سے علم تھا کہ دونوں میاں بیوی دھوکا کھانے کے بعد جنّت سے نکال دیئے جائیں گے اور پھر زمین پر اُن کی آل اور اولاد بڑھے گی جسے بہکایا جائے گا۔

۳۔ کیا ابلیس بذاتِ خود آجکل کے کئی انسانوں سے بہتر پوزیشن میں

ہے کہ اوّلاً تو وہ مُوحد ہے اور سب سے بڑے گناہ شرک سے مجتنب۔ ثانیاً وہ ملحد اور دہریہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کو رب کہہ کر پکارتا ہے اور اُس کی عزّت کی قسم کھاتا ہے۔ ثالثاً یہ کہ یوم حشر اور جزا پر بھی یقین رکھتا ہے۔ رابعاً یہ کہ وہ صرف انسان کا دشمن ہے اور اللہ تعالیٰ کا دشمن نہیں ہے۔

۴۔ کیا تمام غلط اور باطل عقائد جو انسان رکھتا ہے اور گناہ کے کام کرتا ہے وہ محض شیطان کے بہکانے سے کرتا ہے یا اپنے ارادے سے؟ اگر اپنے ارادے سے کرتا ہے، تو شیطان بری الذمہ ہے۔ اگر شیطان کے بہکانے سے کرتا ہے تو انسان بری الذمہ۔

جواب: آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ آدمؑ کو سجدہ نہ کرنے کے بعد شیطان کو جنت سے نہ نکالا گیا۔ جنّت سے اُس کا اِخراج جیسا کہ آپ نے لکھا ہے سورۂ اُعراف میں مذکور ہے۔ آپ کو غالباً اشکال اس بنا پر ہے کہ جب وہ جنت سے نکال دیا گیا اور حضرت آدمؑ جنت ہی میں رہے، تو اُسے بہکانے کا موقع کیسے مل گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہکانے کے لیے جنت میں ابلیس کا داخل ہونا ضروری نہیں۔ اُسے اللہ نے ترغیب کی جو صلاحیت و مُہلت دی ہے اُس کے باعث وہ جہاں بھی ہو نفسِ انسانی کو وَرغلا اور اُسے نافرمانی پر اُکسا سکتا ہے۔ اس لیے وہ جنّت سے باہر رہ کر بھی حضرت آدمؑ کے ذہن و قلب پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ مہلت دیے جانے اور اِخراج میں بھی کوئی تصادم نہیں،

مطلب یہ ہے کہ وہ جنّت میں رہنے کے لائق نہ رہا، لیکن اُسے اِغوائے اِنسان کی مُہلت دی گئی۔

۲۔ تخلیقِ آدمؑ کا مقصد اللہ نے خلافت و نیابت کو قرار دیا جس کا صاف مطلب یہ تھا کہ آدمؑ اور نسلِ آدم کو یہ ذمّہ داری سپرد کی جا رہی ہے۔ اِسی لیے فرشتوں نے یہ خدشہ محسوس کیا کہ نسلِ انسانی فساد و خونریزی کرے گی۔ شیطان کو اس بات کا علم ہونا ضروری نہیں کہ حضرت آدمؑ اس کے فریب میں آئیں گے اور جنت سے نکلیں گے، لیکن یہ بات تو وہ بھی جانتا تھا کہ میاں بیوی سے سلسلۂ توالد و تناسُل قائم ہو گا۔

۳۔ ابلیس کو مُوحد اور مومن بالآخرہ کہنا بہت بڑی بات ہے جو کسی کے منہ یا قلم سے نکل سکتی ہے۔ آپ غور کریں کہ ابلیس نے اللہ کے حکم کا صاف انکار کیا اللہ کے مقابلے میں اِستکبار کیا۔ اور جب اللہ نے پوچھا کہ تو نے کیوں نافرمانی کی تو اُس نے کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں جس کے سجدے کا تو نے حکم دیا ہے۔ کیا اِس کا نام توحید ہے؟ یہ تو درحقیقت اللہ کا مدِّمقابل بننا اور خدائی کا دعویٰ کرنا ہے۔ ایک شخص آپ کی عزت کی قسم کھا کر اگر یہ کہے کہ وہ نہ آپ کی بات مانے گا، نہ کسی کو ماننے دے گا تو کیا محض یہ قسم اُس کے جرم کو ہلکا کر دے گی؟ بلکہ اس طرح تو اُس کی ڈھٹائی کا مزید ثبوت فراہم ہو گا۔ ابلیس کو اللہ کا دشمن کہنے کے بجائے صرف انسان کا دشمن کہنا بھی عجیب چیز ہے۔ معلوم نہیں آپکے نزدیک دشمن کا مفہوم کیا ہے؟ اللہ نے تو سب نافرمانوں کو اعداء اللہ کہا ہے اور جہنم کی وعید دی ہے۔ ابلیس جو پوری بنی نوعِ انسان کا دشمن ہے، جس میں انبیاء

علیہم السلام بھی شامل ہیں، اور جس نے اللہ کے بلا واسطہ فرمان سے روگردانی کی۔ اگر وہ اللہ کا دشمن نہیں، تو پھر معلوم نہیں اور کون ہوگا؟

۴۔ انسان کے گناہوں میں شیطان کے بہکانے کو بھی دخل ہے اور انسانی ارادے کو بھی۔ ظاہر ہے کہ شیطان کو جبر و اکراہ کی طاقت نہیں دی گئی۔ وہ برائی کو محض خوشنما بنا کر انسان کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن انسان اُس کے مقابل بالکل بے بس نہیں ہے۔ ایک انسان اُس کی ترغیب کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا ٹھکرا دیتا ہے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

حضرت یونسؑ کا مچھلی کے پیٹ میں رہنا

سوال: ایک عریضہ ارسالِ خدمت کیا تھا۔ تا دمِ تحریر جواب سے محروم ہوں۔ آج تک جواب کے لیے چشم براہ ہوں۔ اشکال تفہیم القرآن سورۂ الصافات کے حاشیہ ۸۱ پر ہے کہ "اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ مچھلی قیامت تک زندہ رہتی اور حضرت یونسؑ قیامت تک اُس کے پیٹ میں زندہ رہتے، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ قیامت تک اِس مچھلی کا پیٹ ہی حضرت یونس علیہ السلام کی قبر بنا رہتا۔" میرے اعتراضات و اشکالات درجِ ذیل ہیں:

۱۔ زندہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ یونس علیہ السلام کے رہنے پر کیا اعتراض ہے؟

۲۔ مُردہ یونس علیہ السلام کے لیے مچھلی کے پیٹ کا قبر بنے رہنا میرے نزدیک منشاءِ آیاتِ الٰہی نہیں ہے۔

۳۔ کیا قدرتِ خدا سے یہ نہیں ہو سکتا کہ زندہ یونس علیہ السلام زندہ مچھلی کے پیٹ میں رہیں؟

۴۔ ایسا اگر قدرتِ خدا سے بعید ہے، تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ مُردہ یُونس علیہ السلام اور مُردہ مچھلی گلنے سڑنے سے بھی محفوظ رہے اور دوسرے دریائی جانوروں سے بھی محفوظ رہے؟

۵۔ جبکہ یہ واقعہ ظہور پذیر ہی نہیں ہوا تو اس پہ قیاسات کی کیا ضرورت ہے؟ اس کی وہی تفسیر صاف اور سیدھی کیوں نہ رہنے دی جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان کو مچھلی کے پیٹ سے ان کی توبہ کے پیشِ نظر نہ نکال لیتے تو ہمیشہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ رہتے؟

جواب: سورۂ الصّٰفّٰت آیت نمبر ۱۴۴ کی جو تاویل تفہیم القرآن میں اختیار کی گئی ہے، عجیب بات ہے کہ آپ نے اُسے تو قیاسات پہ مبنی قرار دیا ہے، لیکن آپ کے نزدیک جو تفسیر درست ہے اُسے آپ نے صاف سیدھی اور قیاس سے مبرّا سمجھا ہے۔ حالانکہ دونوں میں کسی نہ کسی حد تک ظن و قیاس کا دخل ہے اور مولانا مودودیؒ نے جو مفہوم بیان کیا ہے وہ ایسا بھی نہیں ہے کہ پہلی مرتبہ اُنہوں ہی نے پیش کیا ہو، اور اس سے پہلے کسی نے یہ مطلب نہ لیا ہو۔ مولاناؒ نے خود

ہی ابنِ جریرؒ کے حوالہ سے یہ تحریر کر دیا ہے کہ مشہور مفسر قتادہؒ نے اس آیت کا مطلب یہی بیان کیا ہے کہ قیامت تک اُس مچھلی کا پیٹ حضرت یونسؑ کی قبر بنا رہتا۔

قرآن مجید میں جو بات فرمائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اگر حضرت یونسؑ تسبیح کرنے والوں میں سے نہ ہوتے تو وہ یوم قیامت تک مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے۔ یہ جملہ شرطیہ ہے جس میں شرط کی تکمیل نہ ہو، تو جواب شرط اور جزا کا وقوع لازم نہیں آتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے گا کہ اگر حضرت یونسؑ اللہ کی پاکیزگی بیان نہ کرتے، تو وہ صورتِ حال واقع ہوتی جو آگے بیان ہوئی ہے۔ لیکن سورۂ انبیاء میں اس امر کی صراحت اور یہاں بھی اشارہ موجود ہے کہ حضرت یونسؑ نے مچھلی کے پیٹ اور سمندر کی تاریکیوں میں پکارا کہ:

لَآ اِلٰـهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ۝

(نہیں ہے کوئی خدا، مگر تو، پاک ہے ذات تیری، بے شک میں قصوروار ہوں)

اِس لیے اس تسبیح و انابت کے بعد اللہ نے حضرت یونسؑ کو اس تکلیف سے نجات بخشی اور مچھلی نے اُنہیں زندہ ہی اُگل دیا۔ اس کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ اس بحث کی چنداں ضرورت نہیں رہتی کہ اگر یہ شرط پوری نہ ہوتی اور حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ سے زندہ و سلامت نہ نکل آتے، تو اُن پر قیامت تک کیا کیفیت گزرتی۔ قرآن و حدیث میں بھی کوئی بات اس ضمن میں ارشاد نہیں فرمائی گئی، تاہم علماء و مفسرین نے اس معاملے میں بالکل سکوت اختیار نہیں کیا اور اس

مسئلے پر اظہارِ خیال کیا ہے کہ حضرت یونسؑ کے پیٹ ہی میں رہنے کا مدعا کیا ہو سکتا ہے ؟ اس معاملے میں بالعموم تین اقوال مروی ہیں، ایک یہ کہ مچھلی اور حضرت یونسؑ دونوں پر موت وارد ہوتی اور حضرت یونسؑ حشر کے روز مچھلی کے پیٹ سے دوبارہ اٹھائے جاتے، دوسرا یہ کہ مچھلی تو مر جاتی، مگر حضرت یونسؑ اُس کے پیٹ میں زندہ موجود رہتے ۔ تیسرا، کہ حضرت یونسؑ اور مچھلی دونوں قیامت تک زندہ رہتے اور حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے ۔ پہلا قول حضرت قتادہؒ تابعی کا ہے جو تفسیر ابن جریر، کشاف وغیرہ میں منقول ہے اور جسے مولانا مودودیؒ نے قابلِ ترجیح سمجھا ہے ۔ یہ قول متعدد دوسرے مفسرین کے ہاں بھی مذکور ہے۔ چند اقوال درج ذیل ہیں :

۱۔ امام ابن جوزیؒ (المتوفی ۵۹۷ھ) اپنی تفسیر زاد المسیر میں فرماتے ہیں :

لصار بطن الحوت لہ قبراً الی یوم القیامہ

(..... مچھلی کا پیٹ قیامت تک کے لیے اُن کی قبر بن جاتا)

۲۔ امام فخر الدینؒ رازی (المتوفی ۶۰۶ھ) اپنی تفسیر مفاتیح الغیب میں فرماتے ہیں :

للبث فی بطن ذلک الحوت وکان بطنہ قبراً لہ الی یوم البعث ۔

(اگر حضرت یونسؑ تسبیح نہ کرتے تو اُس مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے ——— اور اس کا پیٹ یومِ حشر تک اُن کی قبر بنا رہتا)

۳۔ علامہ علاؤ الدینؒ الخازن (المتوفی ۷۲۵ھ) اپنی تفسیر لباب التاویل فی معالم

التنزیل" میں اور امام ابو محمدؒ البغوی (المتوفی ۵۱۶ھ) اپنی تفسیر معالم التنزیل میں دونوں اس آیت کی شرح میں فرماتے ہیں :

لصار بطن الحوت قبراً لہ الی یوم القیامہ

(مچھلی کا پیٹ قیامت تک کے لیے حضرت یونسؑ کی قبر بن جاتا)

۴۔ قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی (المتوفی ۱۲۲۵ھ) اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں :

یعنی لمات فی بطنہ وصار لہ قبراً

(یعنی اگر تسبیح نہ کرتے، تو حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ میں فوت ہوتے اور وہ اُن کی قبر بنتی)

۵۔ مولانا شبیر احمد عثمانی اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں :

"...... ورنہ قیامت تک اُس کے پیٹ سے نکلنا ممکن نہ ہوتا اور مچھلی کی غذا بن جاتے۔"

۶۔ مولانا اشرف علی تھانوی صاحب اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں:

"مطلب یہ ہے کہ پیٹ سے نکلنا میسر نہ ہوتا، بلکہ اس کی غذا بنا دیئے جاتے۔ پس اس مطلب پر اُس کا اور اُس کے بطن کا قیامت تک باقی رہنا لازم نہیں آتا۔"

۷۔ مولانا عبد الماجدؒ دریا بادی تفسیر ماجدی میں فرماتے ہیں :

"یعنی اُنہیں مچھلی کے پیٹ سے نکلنا نصیب نہ ہوتا اور وہ اُسی

کی غذا بنا دیے جاتے ۔ یہ مطلب نہیں کہ مچھلی کا پیٹ قیامت تک محفوظ و سالم رہتا۔"

اب یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو تشریح ان سب اقوال میں بیان ہوئی ہے اور یہ تقریباً وہی بات ہے جو مولانا مودودیؒ نے لکھی ہے، اگر یہ تشریح و تفسیر صاف اور سیدھی نہیں ہے، تو آپ کی اختیار کردہ تفسیر کیسے صاف، سیدھی اور قیاس سے خالی بن جاتی ہے! آپ کہتے ہیں کہ زندہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ یونس علیہ السلام کے رہنے پر کیا اعتراض ہے؟ کرنے کو اگر کوئی شخص چاہے تو اعتراض پیدا کر لینا زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ حضرت یونسؑ کا تسبیح نہ پڑھنا ریا اُن کا اپنی قوم کو چھوڑ کر چلے جانا) اتنی بڑی غلطی تو نہ ہو سکتی تھی کہ وہ قیامت تک تاریکیوں میں محبوس و محصور کر دیے جاتے اور مچھلی کا کیا قصور تھا کہ ایک زندہ انسان اُس کے بطن میں رکھ کر اُسے بھی تا قیامت زندہ رکھا جاتا؟ پھر اگر دونوں کو یوم بعث ہی تک زندہ رکھا جاتا تو اُن پر موت واقع ہوتی یا نہ ہوتی اور ہوتی تو کب اور بعث سے کتنی دیر پہلے وارد ہوتی؟ آپ چاہیں تو ایسے اعتراضات کا کوئی نہ کوئی جواب دے سکتے ہیں، مگر آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کی پسندیدہ تاویل بھی اعتراضات و قیاسات سے بَری نہیں۔

پھر آپ کہتے ہیں کہ کیا قدرتِ خدا یہ نہیں ہے کہ زندہ یونس علیہ السلام زندہ مچھلی کے پیٹ میں رہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتِ خدا تو ہر شئے اور ہر صورت پر حاوی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ خود تو قدرتِ خدا کے حوالے سے ہر بات فرض کرتے چلے جائیں خواہ کتاب و سنت لس

بارے میں ساکت ہوں اور دوسرا شخص اگر اُس کے خلاف بات کہے اور وہ بھی قدرتِ خدا سے بعید نہ ہو، تو آپ اُسے قیاسات و مفروضات پر مبنی اور اَن ہونی قرار دیں ۔۔۔ اسی طرح آپ کا یہ اعتراض بھی کچھ زیادہ وزن نہیں رکھتا کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وفات یافتہ یُونس علیہ السلام اور مُردہ مچھلی گلنے سڑنے اور دوسرے دریائی جانوروں سے محفوظ رہیں ؟ اوّل تو مولانا مودودی نے جو تاویل حضرت قتادہؓ سے نقل کی ہے اُس سے حضرت یونسؑ اور مچھلی کے جسدِ عنصری کا کلیۃً بجنسہٖ محفوظ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس کا مفہوم فقط یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت یونسؑ کی وفات مچھلی کے پیٹ میں ہوتی اور قیامت کے روز مچھلی کے اجزائے منتشرہ کو جمع کر کے اس میں سے حضرت یونسؑ کو زندہ اٹھایا جاتا ۔ دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمندر کی تہ میں کسی یخ بستہ منطقے میں حضرت یونسؑ اور مچھلی کے اجساد کو محفوظ فرما دیتا اور اُن کو ہر تغیر اور ہر دستبُرد سے بچا لیتا۔ اگر اُنہیں زندہ رکھ کر ہر گزند سے مامون کیا جا سکتا ہے، تو موت دینے کے بعد کیوں نہیں کیا جا سکتا ۔

میں نے اب تک جو خامہ فرسائی کی ہے محض اس لیے کی ہے کہ اب جواب کی وصولی کے لیے سراپا انتظار بنے بیٹھے ہیں اور ایک عرصہ گزر جانیکے باوجود یہ مسئلہ جوں کا توں آپ کے ذہن پر مستولی ہے ورنہ میں سمجھتا ہوں کہ آپ کا اور میرے وقت کا اس سے بہتر مصرف ممکن تھا۔ میرے اس جواب کا ایک مقصد آپ جیسے سائلین و معترضین کے یہ ذہن کرانا بھی ہے کہ مولانا مودودیؒ کا مسلک و مشرب یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت کے منصوص ارشادات اور اہلِ سنت کے متفق علیہ اور مجمع علیہ مسائل سے سرِ مُو تجاوز و انحراف نہیں کرتے ۔ جہاں تک غیر منصوص اور مختلف فیہ

مسائل کا تعلق ہے اس میں بھی وہ تفرد کی راہ اختیار کرنے کے بجائے بالعموم علمائے سلف کے متعدد اقوال میں سے کسی ایک قول ہی کو اختیار کرتے ہیں۔ ان مسائل میں تفرد و شذوذ اگرچہ ممنوع و حرام نہیں، تاہم اس کے حق میں بڑے مضبوط اور وزنی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن مولانا کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مطالعے اور غور و فکر کے بعد مختصراً اپنی تحقیق بیان کر دیتے ہیں۔ یہاں تو حضرت قتادہؒ کا حوالہ دے دیا ہے، لیکن اکثر مقامات پر وہ یہ ذکر نہیں کرتے کہ اسلاف میں سے کس کس نے وہی بات کہی ہے اور عدمِ ذکر اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ اہلِ علم اصل مراجع و مآخذ تک دسترس رکھتے ہیں اور وہ خود ہی مسائل کی چھان بین کر لیں گے، لیکن سہل انگاری یا معاصرانہ چشمک سدِ راہ بن جاتی ہے اور بعض لوگ خواہ مخواہ بحث و نزاع میں منہمک ہو کر اپنا اور دوسروں کا وقت غیر ضروری ردّ و کد میں کھپاتے رہتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۶ء)

اُسوۂ ابراہیمؑ اور اُس کے ناقدین

سوال: حضرت ابراہیمؑ کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ آپؑ نے اپنی زوجۂ محترمہ اور شیر خوار بچے کو حکمِ خداوندی سے وادیٔ غیر ذی زرع میں چھوڑ دیا۔ جب آپؑ وہاں سے چلنے لگے تو آپؑ کی بیوی آپؑ کے پیچھے دوڑیں اور پوچھتی رہیں، آپؑ ہمیں یہاں کیوں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟

حضرت ابراہیمؑ خاموش رہے۔ پھر بیوی نے خود ہی کہا، کیا آپؑ اللہ کے حکم سے ایسا کر رہے ہیں ؟ تو آپؑ نے جواب دیا ہاں ۔ اس صبر و ضبط کی پیکر اور اللہ پہ بھروسہ کرنے والی خاتون نے یہ سننے کے بعد کسی پریشانی اور کسی اضطراب کا اظہار نہیں کیا اور اس جنگل میں بیٹھ گئی ۔

اِس واقعے کے بارے میں "طلوعِ اسلام" شمارہ فروری ۱۹۷۶ء صفحہ ۳۴ پر رقمطراز ہے :

"یہ واقعہ قرآن شریف میں نہیں، تورات میں ہے اور وہیں سے ہماری کتابوں میں درج کر دیا گیا ہے اور اِسی کو مودودیؒ جیسے مُفسّر عام کرتے چلے جا رہے ہیں ۔ تاکہ سوچ سمجھ سے کام لینے والے طالبِ علم اِسلام سے برگشتہ ہو جائیں ۔"

براہِ کرم فرمائیے کہ طلوعِ اسلام کی اس بات میں کہاں تک صداقت کا پہلو موجود ہے ؟

ایک اور بات جو میرے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اُس کی بھی آپ سے تشفّی چاہتا ہوں ۔ حضرت ابراہیمؑ اپنی زوجہ حضرت ہاجرہؑ کو چھوڑ کر دوسری بیوی حضرت سارہؑ کے پاس ملکِ شام تشریف لے گئے ۔ ایک عرصے بعد آپؑ نے چاہا کہ ہاجرہؑ اور اسماعیلؑ سے ملاقات کر آؤں ۔ آپؑ نے اپنی بیوی سارہؑ سے اجازت مانگی ۔ اُنہوں نے مشروط اجازت دی کہ سواری سے مت اُترنا ۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس شرط کو منظور کر لیا اور

چل کھڑے ہوئے۔ مکہ آئے تو اُس وقت حضرت ہاجرہؓ کا انتقال ہو چکا تھا۔ حضرت اسماعیلؑ کی بیوی گھر پہ تھیں۔ خود حضرت اسماعیلؑ شکار پہ گئے ہوئے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کی بیوی سے حال احوال پوچھا۔ اُس نے خاطر خواہ جواب نہ دیا۔ آپؑ چلتے وقت یہ کہہ گئے کہ اسماعیلؑ سے کہنا کہ تیرے گھر کی چوکھٹ خراب ہے۔ اس کو بدل دے۔ یہ کہا اور چل دیے۔ اسماعیلؑ جب گھر واپس آئے تو بیوی نے سارا ماجرا بیان کیا؛ چنانچہ حضرت اسماعیلؑ نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور دوسری شادی کر لی۔ پھر کچھ عرصے بعد حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے سے ملاقات کرنا چاہی۔ اپنی بیوی سارہؓ سے اجازت طلب کی۔ اُنھوں نے پہلے کی طرح مشروط اجازت دی۔ آپؑ مکہ تشریف لائے۔ اتفاق سے حضرت اسماعیلؑ پھر بھی گھر میں موجود نہ تھے۔ آپؑ نے اُن کی بیوی سے حال احوال پوچھا۔ اُس نے بڑے اچھے انداز میں جواب دیا، حتیٰ کہ آپؑ کا سر تک دھو دیا۔ آپؑ جاتے وقت یہ کہہ گئے کہ اسماعیلؑ سے کہنا کہ تیرے گھر کی چوکھٹ عمدہ ہے۔ اسے قائم رکھنا۔ حضرت اسماعیلؑ واپس آئے تو بیوی نے ماجرا بیان کیا۔ آپؑ نے جواب دیا وہ میرے والد ابراہیمؑ تھے اور تو میرے گھر کی چوکھٹ ہے۔ اس واقعے سے حسبِ ذیل اشکالات ذہن میں اُبھرتے ہیں:

۱۔ کیا یہ واقعہ درست ہے؟

۲۔ اگر درست ہے تو اتنی سی بات پہ طلاق دینا محلِ نظر ہے۔

۳۔ قرآن کریم میں حضرت اسماعیلؑ سے متعلق ذبح کا واقعہ مذکور ہے۔ تو پھر وہ کب رونما ہوا جبکہ مذکورالصدر واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کی ملاقات ہی نہیں ہو سکی۔

اُمید ہے آپ زحمت فرما کر جواب دیں گے۔

جواب: حضرت ابراہیمؑ کا یہ قول قرآن مجید میں مذکور ہے کہ تعمیر کعبہ کے وقت وہ یہ دعا مانگ رہے تھے:

رَبَّنَا إِنِّیٓ أَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِی بِوَادٍ غَیْرِ ذِی زَرْعٍ۔

(اے ہمارے رب، میں نے اپنی کچھ اولاد کو بے آب و گیاہ وادی میں بسایا ہے)

ان الفاظ سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو رہی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے صاحبزادے کو یہاں آباد کیا، مگر خود اُن کے ساتھ مستقل بود و باش اختیار نہیں کی۔ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابراہیمؑ یوں کہتے کہ میں نے اپنے اہل و عیال کے ساتھ یہاں سکونت اختیار کی ہے۔ اب اس کے بعد دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے ارادے سے انہیں اس بیابان میں لا بسایا ہو، دوسری یہ کہ اُنہوں نے ایسا ہدایتِ خداوندی کے مطابق کیا ہو۔ تورات یا تفسیری و تاریخی روایات نہیں، بلکہ صحیح احادیث ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے اتنا غیر معمولی قدم حکمِ الٰہی کے مطابق اُٹھایا تھا۔ بخاری کتاب الانبیاء میں حضرت ابن عباسؓ نے متعدد احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں جو اسی بات کی تائید کرتی ہیں۔ اگر

ان احادیث کو مرسل سمجھا جائے، تب بھی صحابۂ کرام کی مراسیل، بالخصوص جو صحیحین میں وارد ہوں، وہ مستند اور قابلِ حجت ہیں۔ ان احادیث میں یہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب حضرت اسماعیلؑ اور اُن کی والدہ کو لے کر اس وادی میں پہنچے، تو وہاں کوئی پانی اور انسانی آبادی نہ تھی۔ یہاں حضرت ابراہیمؑ نے ماں بیٹے کو چھوڑا، ایک تھیلے میں کھجوریں اور ایک مشکیزہ پانی کا اُن کے پاس رکھ دیا اور چل دیے۔ حضرت ہاجرہؓ نے پیچھے سے آواز دی اور پوچھا:

ء اللّٰہ الذی امرک بھذا ؟ قال نعم۔ قالت اذن لا یضیعنا ثم رجعت۔

(کیا اللہ تعالیٰ نے آپؑ کو اس بات کا حکم دیا ہے؟ حضرت ابراہیمؑ نے جواب دیا: ہاں، تو وہ کہنے لگیں: "پھر اللہ ہمیں ضائع نہیں فرمائے گا۔" اور واپس ہو گئیں)

اسی حدیث میں مزید مذکور ہے کہ جب پانی اور کھجوریں ختم ہو گئیں، تو حضرت ہاجرہؓ صفا اور مروہ کے درمیان پانی کی تلاش میں دوڑنے لگیں۔ جب سات مرتبہ دوڑ کر تھک گئیں، تو اُنہوں نے زمزم کے پاس ایک فرشتہ دیکھا جس نے زمین پر اپنے پَر مارے اور پانی کا چشمہ پھوٹ نکلا۔ فرشتے نے اُن سے کہا: "تم ہرگز ہلاکت کا خوف نہ کرو، یہاں اللہ کا گھر ہے جسے یہ لڑکا اور اس کے والد تعمیر کریں گے اور اللہ تعالیٰ اُن کے اہل و عیال کو کبھی ضائع نہ کرے گا۔"

قرآن و حدیث کی اِن تصریحات کے بعد یہ کہنا کہ یہ باتیں تورات سے آئی ہیں اور سر ولیم جیسے مستشرقین ان کو عام کر رہے ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ گولڈزیہر

جیسے یہودی اور دوسرے ملحدین و مستشرقین یہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کی ہر بات تورات تلمود اور دوسری اسرائیلی روایات اور اہلِ کتاب کی زبانی حکایات سے ماخوذ ہیں۔ ہماری نومسلم بہن مریم جمیلہ نے بیان کیا ہے کہ اُن کا ایک یہودی معلّم ایسا تھا جس نے نہایت محنت اور کھینچ تان کر کے قرآن مجید کی بیشتر آیات و قصص سے مماثل عبارتیں اپنے ہاں کی کتابوں سے جمع کر لی تھیں۔ مشرکینِ عرب بھی یہی کہتے تھے کہ یہ قرآن تو پُرانے قصے کہانیاں (اَسَاطِیرُ الاَوّلین) ہیں جو لکھ لی گئی ہیں اور صبح و شام ان کو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر املا کیا جاتا ہے، مگر اس طرح کی بیہودہ باتوں سے اسلامی تعلیمات کی حقانیت کو کیسے مشتبہ بنایا جاسکتا ہے؟ حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام اور حضرت ہاجرہؓ کے یہ ایمان افروز حالات و واقعات محدثین و مفسرین چودہ سو سال سے نقل کرتے چلے آرہے ہیں اور آج تک کوئی مسلمان انہیں پڑھ کر یا سن کر اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا، البتہ جو "نیا اسلام اب طلوع" ہو رہا ہے اور "سوچ سمجھ سے کام لینے والے طالبِ علم" جو اس "جدید اسلام" کے گرویدہ ہو رہے ہیں، وہ اُس اسلام سے ضرور برگشتہ ہو رہے ہوں گے جو صدیوں سے ہمارے اسلاف کا متعارف و متوارث دین رہا ہے۔

بخاری شریف کی احادیثِ مذکورہ میں یہ بات موجود نہیں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے حضرت سارہؓ سے اجازت مانگی اور اُنہوں نے مشروط اجازت دی..... بس اتنا مذکور ہے کہ "میں اپنے اہل و عیال کی خیریت معلوم کرنے جارہا ہوں"۔ بخاری میں یہ بھی نہیں ہے کہ جب حضرت ابراہیمؑ حضرت اسماعیلؑ کے گھر پہنچے تو اُن کی بیوی نے کوئی خاطر خواہ جواب نہ دیا۔ حضرت اسماعیلؑ کی بیوی کا جواب جو منقول ہے وہ یہ

ہے کہ : انا فی جھد وشدۃ ؔ (ہم بڑی مصیبت و مشقت کی زندگی بسر کر رہے ہیں) اسی سے حضرت ابراہیمؑ نے یہ اندازہ کر لیا ہوگا کہ جو عورت اس طرح تنگ دستی کی شاکی ہے وہ خانوادۂ نبوت کی ذمہ داریاں نباہنے کی اہل نہیں ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسماعیلؑ اسے علیحدہ کر کے دوسری کسی خاتون سے نکاح کریں جو صبر وشکر کے ساتھ مشکل حالات میں خاوند کا ساتھ دے اور شکوہ وشکایت نہ کرے؛ چنانچہ دوسری بیوی کے یہ الفاظ اسی حدیث میں منقول ہیں کہ جب اُن سے دوسری آمد پر حضرت ابراہیمؑ نے حال احوال پوچھے تو اُنہوں نے کہا: "ہم بالکل بخیر و عافیت اور آسودہ حال ہیں" اور اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کی۔ ظاہر ہے کہ اس بدوی زندگی میں تو کوئی خاص تبدیلی واقع نہ ہوئی ہوگی مگر یہ دوسری خاتون خود صابرہ وقانعہ ہوں گی اسلیے اس گھرانے کی ہر لحاظ سے اہل تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اُنہیں گھر کی عُمدہ چوکھٹ سے تعبیر کیا اور اسے برقرار اور قائم رکھنے کی ہدایت فرمائی۔

آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرتِ ابراہیمؑ کے اہل وعیال چونکہ دو جگہ آباد تھے، ایک عرب میں اور دوسرے شام میں، اس لیے آپ مستقلاً ایک جگہ نہیں رہ سکتے تھے، البتہ دونوں گھروں کی خبر گیری کے لیے وقتاً فوقتاً دونوں مقامات پر آمد و رفت رکھتے تھے۔ حکمِ ذبح کا واقعہ حضرت اسماعیلؑ کی شادی سے پہلے کا ہے جبکہ وہ محض بھاگ دوڑ کے قابل ہوئے تھے۔ جب باپ بیٹا اس آزمائش میں کامیاب ہو گئے تو اللہ نے دونوں کو بیت اللہ کی تعمیر کا حکم دیا، اور حضرت اسماعیلؑ کا گھر میں موجود نہ ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ ان مواقع سے پہلے یا بعد میں حضرت ابراہیمؑ

کبھی اُن کی پُرسش احوال کے لیے آئے ہی نہیں، یا آئے ہیں تو کبھی باپ بیٹے میں ملاقات ہی نہیں ہو سکی۔

حضرت ابراہیمؑ اور آپؑ کے اہلِ بیت کو اللہ نے ہر آزمائش میں ثابت قدم رکھا ہے۔ جس کا جی چاہے اس پورے سلسلۂ واقعات سے عبرت و موعظت اور روحانی تقویت حاصل کرے اور جس کا جی چاہے اپنے قلبِ مریض میں شک کے کانٹے چبھوتا رہے کہ وہ کیسا خدا تھا جس نے اپنے ایک نبی کو یہ حکم دیا کہ اپنے شیرخوار بچے کو ماں سمیت لق و دق ویرانے میں چھوڑ آئے، جب بچہ نوجوانی کو پہنچنے لگے تو اُس کے گلے پر چھُری چلانے کا حکم دے اور یہ کیسے نبی اور نبی کے گھر والے تھے جو بغیر سوچے سمجھے ایسے احکام کو مانتے چلے گئے ؎

فکرِ ہر کس بقدرِ ہمّت اوست

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

اسلام میں جمہوریت کی اصل حیثیت

سوال: میں امریکہ کی یوٹا اسٹیٹ یونیورسٹی میں ہوں۔ یہاں بہت دنوں سے کچھ ایسے تبصرے ہو رہے ہیں جن کا جواب دینے کے لیے میرا علم ناکافی ہے، اس لیے آپ سے رہنمائی کی درخواست کر رہا ہوں۔

سب سے پہلی بات جو عام طور سے یہاں مسلمان صاحبان کہتے ہیں

یہ ہے کہ جمہوریت اوّل تو سرے سے اسلام میں تھی ہی نہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لوگوں کی رائے سے حضرت علیؓ نے بھی اکثریت کا فیصلہ تسلیم کر لیا تھا، تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت کا فیصلہ سب کے لیے قابلِ قبول ہونا چاہیئے۔ پھر کیوں لوگ مسٹر بھٹو کو حاکمِ وقت مانتے ہوئے اُن کے فیصلوں کو تسلیم نہیں کرتے؟ اگرچہ وہی صاحبان یہ بات مانتے ہیں کہ حاکمِ وقت کے فیصلے غلط بھی ہوتے ہیں۔

ایک اور واقعہ کو ایک صاحب نے بہت اُچھال رکھا ہے وہ یہ ہے کہ ابوسفیان جب مسلمان ہوئے تو رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اچھے مسلمان ہیں۔ حالانکہ اِن ابوسفیان نے ان کے قول کے مطابق حضورؐ کے بعد یہ کہا کہ اب تو خلافت بھی ہاشمی خاندان میں بٹنے لگی۔ کیا ان کی یہ بات صحیح ہے؟

جواب: آپ کے خط سے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ اگرچہ آپ میں دینی معلومات کی کمی ہے، مگر آپ دینی جذبات وعزائم سے خالی نہیں ہیں اور جو بات آپ کو معلوم نہیں آپ نے اس کا علم حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ بات غلط ہے کہ جمہوریت اسلام میں سرے سے ہے ہی نہیں۔ سورۂ شوریٰ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ (ان کے معاملات باہمی مشورے

سے طے پاتے ہیں) ظاہر ہے کہ خلافت و امارت، جو مسلمانوں کا اہم ترین معاملہ ہے، اس پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا کہ خلیفہ مسلمانوں کی رائے عام کے مطابق منتخب ہو اور مشورے سے حکومت کرے، لیکن عام رائج الوقت جمہوریت اور اسلام کی جمہوریت میں یہ فرق ہے کہ مغربی جمہوریت میں تو باشندوں کی مجرد اکثریت ہر شے کو جائز و ناجائز اور واجب و ممنوع قرار دے سکتی ہے، مگر اسلام میں مسلمانوں کی اکثریت خدا اور رسولؐ کے حرام کردہ امور کو حلال اور حلال کردہ امور کو حرام نہیں کر سکتی۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کی اکثریت اگر چاہے بھی تو وہ کسی قادیانی، کسی عیسائی بلکہ کسی فاسق و فاجر کو بھی اپنا امیر نہیں بنا سکتی۔ اگر بنالے تو اسلام کی نظر میں یہ امارت جائز نہ ہوگی۔

۲۔ حضرت ابوسفیانؓ کی طرف جو بات ان لوگوں نے منسوب کی ہے وہ خلافِ واقعہ ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ابوسفیان نے حضرت علیؓ کو اُن کی مخالفت پر اُکسایا اور کہا کہ آپ اٹھیں تو میں آپ کی مدد کروں گا، لیکن حضرت علیؓ نے سختی سے حضرت ابوسفیان کو جواب دیا کہ تم پہلے اسلام اور اہلِ اسلام کی مخالفت کرتے رہے اور کچھ نہ بگاڑ سکے۔ خدا کی قسم میں حضرت ابوبکرؓ کو خلافت کا اہل سمجھتا ہوں، اور پھر حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابوسفیان بنی ہاشم کی خلافت پر معترض ہونے کے بجائے اس کے لیے خود کوشش کرنا چاہتے تھے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

مائدۂ سماویہ کا نزول و عدمِ نزول

سوال: میں تفسیر تفہیم القرآن کا مطالعہ کرنے والا اور مولانا مودودی کی تصانیف کا شیدائی ہوں، لیکن افسوس ہے کہ ابھی تک بالمشافہ ملاقات سے محروم ہوں۔

آپ کی توجہ تفہیم القرآن میں سورۂ مائدہ (آیت ۱۱۲) کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ اس آیت کی تشریح ابھی تک میری سمجھ سے بالاتر ہے اور میں نے اس بارے میں کئی رفقائے کار سے رابطہ قائم کیا، لیکن کسی نے میری تشنگی نہ بجھائی۔ آیت:

هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ الخ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "مائدہ نازل ہوا ہے یا نہیں، قرآن اور معتبر روایات اِس بارے میں خاموش ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں تنبیہ عذاب کی وجہ سے انہوں نے اس مطالبے سے رُوگردانی اختیار کی ہو"۔ مجھے اس تفسیر سے مکمل اتفاق ہے، لیکن گذشتہ روز ایک مترجم قرآن کے حاشیے میں میری نظر سے اِس آیت کے بارے میں یہ روایت گذری:

عمارؓ بن یاسر روایت کرتے ہیں کہ مائدہ نازل ہوا تھا۔ اس میں گوشت اور کھانا تھا۔ نزول کے بعد جن لوگوں نے ناحق شناسی کی وہ خنزیر

اور بندروں کی شکل کے ہو گئے ۔ نیز یہ روایت ابن کثیر اور تفسیر پشتو میں بھی منقول ہے ۔ عرض ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں مجھے مکمل جواب سے روشناس فرمائیں ۔

جواب : آپ نے تفہیم القرآن، سورۂ مائدہ کے تفسیری حاشیہ ۱۲۹ کو صحیح اور مکمل طور پر نقل نہیں کیا ۔ اس کی عبارت حسب ذیل ہے :

"قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خوان فی الواقع اُتارا گیا یا نہیں ۔ دوسرے کسی معتبر ذریعہ سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا، ممکن ہے کہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حواریوں نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو ۔"

آپ نے اس بنا پر اپنا اشکال پیش کیا ہے کہ ترمذی میں ایک روایت موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مائدہ نازل ہوا تھا جس میں گوشت اور کھانا تھا...... اس میں شک نہیں کہ سنن ترمذی، کتاب التفسیر میں ایسی حدیث مروی ہے جس کا متن یہ ہے :

عن عمار بن یاسر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم : انزلت المائدۃ من السماء خبزا ولحما و امروا ان لا یخونوا ولا یدخروا لغد، فخانوا وادخروا ورفعوا لغد فمسخوا قردۃ وخنازیر ۔

(حضرت عمارؓ بن یاسر نے بیان کیا کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آسمان سے ایک خوان روٹی اور گوشت کا اترا تھا اور اہل کتاب

کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ اس میں خیانت نہ کریں۔ مگر انہوں نے خیانت کی اور دوسرے دن کے لیے بچا کر رکھا تو انہیں مسخ کر کے بندر اور خنازیر بنا دیا گیا)

اس روایت کو نقل کر کے خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو متعدد راویوں نے حضرت عمارؓ بن یاسر سے موقوفاً روایت کیا ہے" یعنی اُن کی سند نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے۔ صرف ایک راوی حسن بن قزعہ نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ان روایات میں سے ایک کی سند امام ترمذیؒ نے سعید بن ابی عروبہ تک بیان کی ہے اور پھر فرماتے ہیں :

عن سعید ابن ابی عروبہ نحوہ ولم یرفعہ وھذا اصح من حدیث الحسن بن قزعہ ولا نعلم للحدیث المرفوع اصلاً۔

(سعید بن ابی عروبہ سے اسی مضمون کی روایت مروی ہے جسے انہوں نے آنحضورؐ تک مرفوع نہیں کیا۔ یہ حسن بن قزعہ کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور اس طرح کی حدیث مرفوع کی کوئی اصل ہمیں معلوم نہیں ہے)۔

امام ترمذیؒ کی اپنی تنقید سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ آسمان سے مائدہ نازل ہونے والی روایت کی سند جس صحت کے ساتھ حضرت عمارؓ بن یاسر تک پہنچتی ہے، اس صحت و قوت کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچتی۔ ترمذی کے بعض نسخوں میں : ھذا حدیث غریب کے الفاظ بھی موجود۔

ہیں۔ مثلاً تحفۃ الاحوذی لشرحِ ترمذی مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری میں یہ الفاظ مطبوعہ ہیں: اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اس تفسیرِ روایت کی نسبت قطعیت کے ساتھ ثابت ہوتی تو یہ مسئلہ مختلف فیہ نہ ہوتا کہ مائدہ نازل ہوا یا نہیں، لیکن تقریباً تمام مفسرین نے اس آیت کے تحت مختلف اقوال نقل کیے ہیں، جو نزول اور عدمِ نزول دونوں کے حق میں ہیں؛ چنانچہ تفسیر طبری میں: بیان الخلاف فی المائدۃ نزلت ام لا وماھی (اس اختلاف کا بیان کہ مائدہ نازل ہوا یا نہیں اور وہ کیا تھا؟) کے تحت ہر دو گروہوں کے متعدد اقوال منقول ہیں۔ مائدہ نازل ہونے کی تائید میں وہ روایت بھی اسی سند کے ساتھ موجود ہے جو جامع ترمذی میں مرفوعاً مروی ہے اور دوسری روایات بھی ہیں جو حضرت عمارؓ پر موقوف ہیں۔ پھر حضرت حسن بصریؒ و مجاہدؒ سے وہ روایات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مائدہ نہیں اُتارا گیا اور جب انہیں کفرانِ نعمت پر عذاب کی وعید سُنائی گئی تو حواری اپنے مطالبے سے دست بردار ہو گئے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے مائدہ نازل نہیں فرمایا۔ ابنِ کثیرؒ نے دوسرے گروہ کے بارے میں لکھا ہے:

> "اس کے قول کو اس بات سے تقویت ملتی ہے کہ عیسائیوں کے ہاں نزولِ مائدہ کی خبر متعارف نہیں اور یہ اُن کی کتاب میں بھی مذکور نہیں۔ اگر مائدہ اُتارا گیا ہوتا تو یہ واقعہ ایسا تھا کہ اس کے نقل ہونے کے اَسباب و دَواعی وافر تھے اور اُن کی کتاب میں تواتر سے اس کا بیان موجود ہوتا، یا کم از کم روایاتِ آحاد ہی ہوتیں، واللہ اعلم۔"

بعض تفاسیر مثلاً زاد المسیر ابنِ جوزی میں حضرت مجاہدؒ تابعی کا قول یوں منقول

ہے کہ حواریوں کو مائدہ کی جھلک دکھائی گئی اور بتایا گیا کہ اس کے بعد کفر پر عذاب نازل ہوگا، تو انہوں نے اس ذمہ داری سے انکار کیا؛ چنانچہ خوان نازل نہیں ہوا (عرضها عليهم و اخبرهم انه العذاب ان كفروا فابوها فلم تنزل) اس قول کا حاصل بھی یہی ہے کہ نزولِ مائدہ نہیں ہوا اور نہ نزولِ عذاب کی نوبت بھی نہیں آئی ۔

بہر حال دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں، اگرچہ جمہور مفسرین نے ترجیح نزولِ مائدہ والے قول کو دی ہے، تاہم اپنے استدلال میں حدیثِ مرفوع پر انحصار کرنے کے بجائے انہوں نے قرآن مجید سے بالواسطہ استنباط کیا ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرما دیا کہ : اِنِّیْ مُنَزِّلُهَا عَلَیْكُمْ (میں اسے تم پر اتاروں گا) تو اللہ تعالیٰ کے وعدے کے خلاف نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں جو مشروط انداز قرآن میں اختیار کیا گیا ہے درحقیقت اس سے مقصود تخویف وتنبیہ اور وعید وترہیب ہے کہ یہ لوگ ایسے بے جا مطالبات سے باز آجائیں ورنہ اللہ کے لیے اُن کا پورا کرنا کچھ بھی مشکل نہیں۔ اس ارشادِ ربانی کو جو نزولِ مائدہ سے متعلق ہے، پورے سلسلۂ بیان اور سیاقِ کلام میں دیکھنا چاہیے۔ حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں نے آپؑ سے سوال کیا تھا کہ آپ کا رب ہم پر آسمان سے ایک خوانِ نعمت اتار سکتا ہے؟ اُن کی دلجوئی اور اطمینان کے لیے حضرت عیسیٰؑ نے دعا مانگی جس کے جواب میں فرمایا گیا کہ ہمارے لیے یہ مطالبہ پورا کرنا نہایت آسان ہے۔ اُتارنے کو تو ہم اپنی قدرتِ کاملہ سے جب چاہیں ایسا مائدہ اُتار دیں گے، مگر اس کے بعد جو ناشکری کرے گا اُسے ایسا عذاب ہوگا جو اپنی مثال آپ ہوگا۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ یہ مطالبہ حواریوں کی طرف سے تھا، جو گنتی کے چند افراد تھے۔ ترمذی کی روایت اور دوسری روایات جن میں نزولِ مائدہ کے بعد اُن کے کافرانہ رویّے کا ذکر ہے۔ اُن میں یہ نہیں بتایا کہ اُن میں سے کتنے افراد نے کفر کیا۔ ظاہر الفاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب نے یا اکثریت نے ایسا کیا ہوگا اور بندر اور خنزیر بنا دیے گئے۔ اگر ایسا ہو تو نزولِ مائدہ کا دن اُن کے لیے یومِ عید نہیں ہو سکتا تھا۔ جیسا کہ حضرت عیسیٰؑ کی دُعا کا مقتضیٰ تھا، بلکہ وہ اُن کے لیے یومِ ماتم ہوتا اور حضرت عیسیٰؑ کے رفقاء اگر ایسی کوتاہی کے مرتکب اور ایسی سخت سزا کے مستحق بنتے تو اُنہیں وہ ایمان، ثابت قدمی اور غلبہ کیسے نصیب ہوتا جو تاریخ سے ثابت ہے اور جس کی تصدیق خود قرآن سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بقیہ بنی اسرائیل کے کفر کے بالمقابل حواریوں کے مسلمان اور انصار اللہ ہونے کی شہادت دی ہے اور فرمایا ہے:

قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۝ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝ (آل عمران۔ ۵۳)

(حواریوں نے جواب دیا "ہم اللہ کے مددگار ہیں، ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم (اللہ کے آگے سر اطاعت جھکا دینے والے) ہیں۔ مالک جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم نے اُسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے)۔

پھر فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْٓا اَنْصَارَ اللّٰهِ كَمَا قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيّٖنَ مَنْ اَنْصَارِيْٓ اِلَى اللّٰهِ ؕ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ فَاٰمَنَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْۢ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَكَفَرَتْ طَّآئِفَةٌ ۚ فَاَيَّدْنَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلٰى عَدُوِّهِمْ فَاَصْبَحُوْا ظٰهِرِيْنَ ۝

(الصّفّٰت ۶۱: ۱۴)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ کے مددگار بنو جس طرح عیسیٰؑ ابن مریم نے حواریوں کو خطاب کر کے کہا تھا: "کون ہے اللہ کی طرف (بلانے میں) میرا مددگار؟" اور حواریوں نے جواب دیا تھا: "ہم ہیں اللہ کے مددگار"۔ اس وقت بنی اسرائیل کا ایک گروہ ایمان لایا اور دوسرے گروہ نے انکار کیا۔ پھر ہم نے ایمان لانے والوں کی اُن کے دشمنوں کے مقابلے میں تائید کی اور وہی غالب ہو کر رہے)۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۹ء)

کیا حضرت عُزیرؑ نبی تھے؟

سوال: ان دنوں بعض علمائے کرام مولانا مودودیؒ اور جماعتِ اسلامی کے خلاف توہینِ انبیاء کا الزام بڑے زور شور سے پھیلا رہے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ مولانا کی تفسیر تفہیم القرآن حصہ دوم کی سورۂ توبہ کا ایک حاشیہ ۲۹ پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں حضرت عُزیر کو کاہن کہا گیا ہے، حالانکہ سارے مفسرین انہیں پیغمبر شمار کرتے ہیں۔ اس طرح اُن کی نبوّت کا انکار بھی ہوتا ہے اور توہین بھی۔ اس حاشیے میں اگرچہ حضرت عُزیر کو مُجدّد کہا گیا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ حضرت عُزیر نے بائیبل کے پُرانے عہد نامے کو مرتب کیا اور شریعت کی تجدید کی، مگر حضرت عُزیر علیہ السلام کی نبوّت کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ سورۂ بقرہ کے ایک مقام پر بھی جہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ ایک نبی کا گزر ایک بستی پر ہوا جو ویران کھنڈر پڑی تھی، تو اُنھوں نے کہا کہ اِس مُردہ بستی کو اللہ پھر کیسے زندہ کرے گا اور اللہ نے اُن پر موت وارد کر دی اور وہ سو سال تک مُردہ پڑے رہے اور پھر زندہ ہوئے، یہ بھی حضرت عُزیر ہی تھے۔ مگر مولانا مودودیؒ نے یہاں بھی نہیں لکھا کہ یہ نبی حضرت عزیر ہی تھے۔ براہِ کرم اعتراضات کی حقیقت پوری طرح واضح کی جائے کہ حضرت عُزیر کا ذکر قرآن یا حدیث میں کس حیثیت سے کہاں کہاں آیا ہے

اور وہ نبی تھے یا نہیں ؟

جواب : قرآن مجید کی کسی آیت یا حدیث کی کسی صحیح روایت میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ حضرت عُزَیر نبی تھے۔ قرآن مجید میں عُزَیر کا لفظ صرف ایک مقام (سورۂ توبہ۔ آیت ۳۰) میں آیا ہے۔ اس سے پہلے سُورۂ بقرہ آیت ۲۵۹ میں جس شخص کا ذکر ہے، اس کے متعلق بھی بعض مفسّرین کا بیان ہے کہ یہاں حضرت عُزَیر ہی مراد ہیں، لیکن قرآن مجید میں اس مقام پر نہ کسی نام کی تصریح کی گئی ہے، نہ اُس شخص کے نبی ہونے کی صراحت فرمائی گئی ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں :

اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ ۔

(یا مثال کے طور پر اُس شخص کو دیکھو جس کا گزر ایک بستی پر ہوا)۔

کوئی ارشادِ نبویؐ بھی ایسا موجود نہیں جس سے ثابت ہوتا ہو کہ اِس آیت میں کسی نبی کا ذکر ہے اور وہ نبی حضرت عُزَیر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مفسّرین میں اختلاف ہے کہ یہ شخص کون تھے اور نبی تھے یا نہ تھے؛ چنانچہ تفسیروں میں اُن کا نام عُزَیر، ارمیا بن حلقیا، خضر، حزقیل وغیرہ مذکور ہے اور بعض نے رجل من اسرائیل (بنی اسرائیل کا کوئی فرد) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ پھر جن حضرات نے حضرت عُزَیر نام تحریر کیا ہے اُن میں سے بھی بعض نے یہی لکھا ہے کہ یہ یہود کے ایک ذی علم مُصلح تھے، نبی نہ تھے۔ مثلاً علاّمہ نظام الدینؒ نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان میں سورۂ بقرہ کی اس آیت کے ذیل میں مذکورہ بالا اسماء و اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

روی عن ابن عباس ان بختنصر غزا بنی اسرائیل فسبی منهم الکثیر ومنهم عزیر وکان من علمائهم۔

(حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ بخت نصر نے بنی اسرائیل پر حملہ کر کے اُن کی بہت بڑی تعداد کو غلام بنا لیا جن میں ایک عُزیر تھے جو اُن کے علماء میں سے تھے)

بہرکیف یہاں قرآن مجید نے جن صاحب کی مثال دی ہے، اُن کے متعلق یقینی طور پہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اللہ کے نبی تھے اور ان کا نام عُزَیر تھا۔ اس آیت میں آگے یہ بھی بیان ہے کہ اللہ نے اُن پہ ایک سو برس تک موت طاری کر دی اور بظاہر یہ امر مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ ایک نبی جو فریضۂ نبوت سرانجام دے رہے ہوں، اُن پہ اتنے طویل عرصے تک ایسی حالت گزرے جو کارِ تبلیغ میں مانع ہو۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابن جریرؒ سارے نام ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لاحاجۃ بنا الی معرفۃ اسمہ (ہمیں ان بزرگ کا اسمِ گرامی جاننے کی ضرورت نہیں) پھر قرآنِ کریم کے اسلوبِ بیان کا تقاضا بھی ہے کہ اس میں جس شخصیت کا ذکر ایک بار نام کے تعیین کے ساتھ آجائے اور وہ شخصیت نبی کی ہو تو پھر کسی دوسرے مقام پر اُن کا ذکر ایسے غیر متعین الفاظ یا انداز میں نہ ہو جیسا کہ سورۂ بقرہ کے اس مقام پہ ہے۔

قرآن مجید کا دوسرا مقام جہاں حضرت عُزَیر کے نام کی صراحت ہے، وہ سورۂ توبہ کی آیت ۳۰ ہے۔ اس میں الفاظ یہ ہیں:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ۔

(اور یہود نے کہا کہ عُزَیر اللہ کے بیٹے ہیں)

اِس مقام پر بھی حضرت عُزَیر کے نبی ہونے کی تصریح نہیں ہے۔ صرف یہودیوں کا قول نقل کیا گیا ہے۔ مولانا مودودیؒ نے اس آیت پر جو حاشیہ لکھا ہے اس میں بھی اُنہوں نے اپنی طرف سے کوئی بات بیان نہیں کی، بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ یہودی اُنہیں اپنے دین کا مجدّد مانتے ہیں اور اسرائیلی روایات کے مطابق بابل کی اسیری میں اِنہی عُزَیر نے توراۃ کو مرتّب کیا اور شریعت کی تجدید کی۔ اس عبارت میں جہاں مولاناؒ نے کاہن کا لفظ استعمال کیا ہے اُس سے حضرت عُزَیر کی توہین یا استخفاف کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ دراصل بائیبل میں ان کا ذکر "عزرا کاہن" ہی کے نام سے کیا گیا ہے اور کاہن یہودی مذہب کی ایک اصطلاح ہے جو پریسٹ (PRIEST) کے معنی میں مستعمل ہوتی ہے اور یہ اُن کے ہاں ایک مقدّس مذہبی منصب ہے۔ مولانا کا مُدعا یہ ہے کہ عُزَیر (عزرا) جو ان کے ہاں دینی پیشوا سمجھے جاتے تھے، انہیں بعد میں خدا کا بیٹا بنا لیا گیا۔ عربی لغت کا جہاں تک تعلق ہے، اُس میں بھی کاہن کے سات آٹھ معانی آتے ہیں جن میں بعض کے ساتھ ذم کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ حاشیۂ تفہیم القرآن کا سیاقِ کلام اور اندازِ بیان صاف بتا رہا ہے کہ وہاں یہ لفظ بُرے معنی میں نہیں، بلکہ اچھے اور قابلِ تعریف وتحسین معنوں میں آیا ہے۔

مولانا مودودیؒ نے بالکل صحیح اور بجا طور پر اگرچہ حضرت عُزَیر کی نبوّت کے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں لکھا، لیکن اُنہوں نے نہ صرف اس مقام پر بلکہ ایک دوسرے مقام (تفہیم القرآن کی اسی جلد دوم صفحہ ۵۹۹) پر دوبارہ حضرت عُزَیر کو ان

الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا ہے :

"حضرت عُزیر نے دینِ موسوی کی تجدید کا بہت بڑا کام سرانجام دیا۔ اُنہوں نے یہودی قوم کے تمام اہلِ خیر و صلاح کو ہر طرف سے جمع کر کے ایک مضبوط نظام قائم کیا۔ بائبل کی کتب خمسہ کو، جن میں تورات تھی، مرتب کر کے شائع کیا، قوانینِ شریعت کو نافذ کر کے اُن اعتقادی اور اخلاقی بُرائیوں کو دُور کرنا شروع کیا جو بنی اسرائیل کے اندر غیر قوموں کے اثر سے گھس آئی تھیں۔ ان تمام مشرک عورتوں کو طلاق دلوائی جن سے یہودیوں نے بیاہ کر رکھے تھے اور بنی اسرائیل سے از سرِ نو خدا کی بندگی اور اُس کے آئین کی پیروی کا میثاق لیا۔"

حضرت عُزیر کے کارہائے اصلاح و تجدید کا اس انداز میں ذکر کرنے کے بعد بھی اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ تفہیم القرآن میں حضرت عُزیر کی تحقیر و توہین کی گئی ہے تو اُس کی بات ہرگز لائقِ التفات نہیں ہے۔ اب میں آخر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشادِ گرامی پیش کرتا ہوں جو سننِ ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب التخییر بین الانبیا میں اس طرح مروی ہے :

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أدری أتُبَّعٌ لعین ھوام لا وما ادری أعُزیر نبی ھوام لا۔

(حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں نہیں جانتا کہ (قبیلۂ حمیر کا پہلا بادشاہ) تُبَّع قابلِ لعنت

ہے یا نہیں اور میں نہیں جانتا کہ عُزیر نبی تھے یا نہیں)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مُدعا یہ ہے کہ قوم سبا کی جس شاخ نے یمن میں چار سو سال تک حکمرانی کی، یہ قوم بعد میں تو مجرم ہو گئی (جیسا کہ قرآن میں صراحت ہے) لیکن جو شخص خاندانِ تُبّع کا بانی تھا، معلوم نہیں کہ وہ بھی مجرم و ملعون تھا یا نہیں ۔ اس طرح آنحضورؐ نے فرمایا کہ میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا کہ عُزیر جنہیں یہود ابنُ اللہ کہتے ہیں، وہ نبی تھے یا نہیں ؟ یہ قولِ رسولؐ اپنی جگہ پر بالکل ناطق اور قولِ فیصل ہے ۔ حضرت عُزیر کے نبی ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے میں جب قرآن و حدیث ساکت ہیں، تو پھر کسی شخص کو یہ حق کس طرح پہنچتا ہے کہ وہ دوسروں سے اُن کی نبوت تسلیم کرانے پر اصرار کرے ؟

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۰ء)

حضرت موسیٰؑ اور قبطی کا قتل

ایک صاحب نے رسائل و مسائل حصّہ اوّل کی ایک عبارت پر بعض علمائے کرام کے اعتراضات نقل کر کے مجھ سے اُن کے جواب کی فرمائش کی ہے ۔ ذیل میں اُن کا خط درج کر کے اس کا جواب عرض کر رہا ہوں :

سوال : مولانا مودودیؒ اور جماعتِ اسلامی کے خلاف بعض علماء آئے دن کوئی نہ کوئی اعتراض پھیلاتے اور تقریروں میں ان کا چرچا کرتے

رہتے ہیں۔ اُن میں سے ایک اعتراض رسائل و مسائل حصہ اوّل کی ایک عبارت پر ہے جو عصمتِ انبیاء کے زیرِ عنوان درج ہے کہ نبی ہونے سے پہلے حضرت موسیٰؑ سے بھی ایک بہت بڑا گناہ ہو گیا تھا کہ انہوں نے ایک انسان کو قتل کر دیا۔ جب فرعون نے اس فعل پہ ملامت کی تو انہوں نے بھرے دربار میں اس بات کا اقرار کیا کہ یہ فعل مجھ سے اُس وقت سرزد ہوا تھا جب راہِ ہدایت مجھ پہ نہ کھلی تھی۔

معترضین کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ نے جس کو قتل کیا تھا وہ فرعون کی قوم کا ایک کافر حربی فرد تھا جس کا قتل بالکل جائز، بلکہ باعثِ ثواب تھا، کیونکہ فرعونی طاقتور اور اسرائیلی کمزور تھا اور اُس کی مدد کرنا لازم تھا۔ پھر حضرت موسیٰؑ کا ارادہ قتل کا نہ تھا، اس لیے یہ فعل گناہ نہ تھا۔ ایک بے گناہ مظلوم کی امداد کوئی گناہ کا کام نہیں۔ ایک صاحب نے اس بات کو غلط قرار دیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا یہ فعل نبی ہونے سے پہلے کا تھا۔ اُنہوں نے سُورۂ قصص کے دوسرے رکوع کا حوالہ دیا ہے جس میں صاف طور پہ یہ مذکور ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ زور آور ہو گئے اور پختہ عمر کو پہنچ گئے، تو اللہ نے اُن کو نبوّت کا علم عطا کیا، پھر جب آپ شہر میں داخل ہوئے تو دو آدمیوں کو لڑتا ہوا پایا۔ نبوّت کے بعد نبی کے کسی فعل پہ گناہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

براہِ کرم اِس اعتراض کا تسلّی بخش جواب دیں اور واضح کریں کہ یہ فعل نبوّت سے پہلے کا ہے یا بعد کا اور اس کی حقیقت و نوعیت

کیا ہے ؛ پھر اس مقام پر مولانا نے یہ جو لکھا ہے کہ " نبی کے معصوم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فرشتوں کی طرح اُس سے بھی خطا کا امکان سلب کر لیا گیا ہے، بلکہ اِس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ نبی اوّل تو دانستہ نافرمانی نہیں کرتا اور اگر اُس سے غلطی سرزد ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کو اس غلطی پر قائم نہیں رہنے دیتا "۔ اس عبارت پر بھی بعض علماءِ کرام، بالخصوص دیوبندی حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ انبیاء ملائکہ سے ہر لحاظ سے افضل و برتر ہیں اور انبیاء کی عصمت کو فرشتوں کی عصمت سے فروتر یا مختلف قرار دینا توہینِ انبیاء ہے۔ اس اعتراض کی حقیقت پر روشنی ڈال دیں تو بہتر ہو گا "۔

جواب : حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ سے ایک قبطی کا قتل ہو جانا قرآن مجید میں صاف طور پر مذکور ہے۔ اب اگر اِس واقعۂ قتل کی شدّت و اہمیت کم کرنے کے لیے یہ استدلال کیا جائے کہ یہ قتلِ عمد نہ تھا، مقتول ایک کافر و ظالم حربی تھا جس کا خون بہانا کسی صورت میں ممنوع نہ تھا، اس لیے یہ فعل سرے سے گناہ ہی نہ تھا، تو یہ اِستدلال متعدد وجوہ کی بناپر محلِ نظر ہے۔

قرآن مجید میں بیان کردہ تفصیل اور اندازِ کلام سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ یہ فعل گناہ نہ تھا بلکہ محض ایک خلافِ اولیٰ کام تھا۔ قرآن مجید میں خود حضرتِ موسیٰؑ علیہ السلام کی طرف سے اس فعل کا گناہ ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ سورۂ شعراء میں فرمایا گیا ہے کہ جب ربُّ العٰلمین نے حضرتِ موسیٰؑ کو قومِ فرعون کی طرف مبعوث فرمانا چاہا تو اُنہوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ وہ مجھے جھٹلائیں گے، اس لیے آپ میرے ساتھ

ہارون کو رسول بنا کر بھیجیں۔ اس کے ساتھ حضرت موسیٰؑ نے یہ عذر بھی پیش کیا:

وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ۝ (الشعراء۔ ۱۴)

(میرے اوپر اُن کے ایک گناہ کا الزام ہے، پس میں ڈرتا ہوں کہ وہ مجھے قتل کر دیں گے)

اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کے نزدیک بھی یہ فعل ایسا تھا جو آپ کی تکذیب اور قتل کا باعث بن سکتا تھا اور منجملہ اُن وجوہ کے تھا جن کی بنا پر آپ بارِ نبوت اٹھانے میں متامل تھے۔ اس کے بعد اللہ نے حضرت ہارونؑ کو اُن کا وزیر و مددگار بنایا اور دونوں کو فرعون کی طرف بھیجا۔ فرعون نے آپ کی دعوت کو رد کرتے ہوئے ایک تو اپنے احسان جتائے کہ تم نے ہمارے ہاں پرورش پائی اور دوسرا اعتراض یہ بھی کیا کہ تم نے ہمارا آدمی قتل کر کے ناشکری کا ثبوت دیا۔ حضرت موسیٰؑ نے پہلی بات کے جواب میں تو فرمایا کہ کیا تیرا احسان یہی ہے کہ تو نے بنی اسرائیل کو غلام بنا رکھا ہے؟ لیکن دوسرے اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا کہ اُس شخص کا قتل جائز و مباح تھا، اس میں میری کوئی خطا نہیں تھی، بلکہ یہ فرمایا:

فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ۔

(میں نے وہ کام اُس وقت کیا تھا جبکہ میں راہ یاب نہ تھا)

مقتول کے حربی اور مباح الدم ہونے والی بات اگرچہ بعض علماء نے کہی ہے، مگر یہ ایک کمزور قول ہے۔ اوّل تو اُس زمانے میں دار الاسلام اور دار الحرب کا کوئی وجود نہ تھا اور حضرت موسیٰؑ کسی دار الاسلام سے عارضی طور پر دار الحرب میں نہیں آ گئے تھے کہ وہ جسے چاہتے قتل کر دیتے، بلکہ آپ اور آپ کی قوم مصر ہی میں متوطن

تھی۔ پھر متعدد تفسیری اقوال، بلکہ صحیح و مستند احادیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کے لیے یہ قتل ممنوع تھا۔ حضرت موسیٰؑ نبوت سے قبل بھی بہرحال حضرت ابراہیمؑ و آلِ ابراہیمؑ کی شریعت کے متبع تھے اور قانونِ ملکی کی پابندی بھی کسی حد تک ناگزیر تھی، اس لیے قتل، خواہ وہ قتلِ خطا ہی کیوں نہ ہو، بہرحال جائز نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ آپ کا ارادہ قتل کا نہ تھا، مگر جذبات کے زور اور شدت میں آ کر ایسا بھرپور مکا رسید کر بیٹھے جو جان لیوا ثابت ہوا۔ بعض مفسرین نے لفظِ ضالین سے جاہلین، یعنی "غصے اور طیش میں آ جانے والے" مراد لیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ غیظ و غضب میں اپنے آپ پر قابو نہ پا سکے۔

سورۂ قصص میں اس واقعے کی مزید تفصیل مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آدمی لڑ رہے تھے جن میں سے ایک اسرائیلی اور دوسرا قبطی تھا۔ اسرائیلی نے حضرت موسیٰؑ سے مدد طلب کی۔ آپ نے قبطی کو ایسا مکا مارا کہ اُس کا کام ہی تمام کر دیا۔ اس کے بعد قرآن مجید میں آتا ہے:

قَالَ هٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ؕ اِنَّهٗ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِيْنٌ ۝ قَالَ رَبِّ اِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ فَغَفَرَ لَهٗ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ۔ (القصص ۱۵-۱۶)

(موسیٰ نے کہا کہ یہ تو شیطان کی حرکت ہے، وہ گمراہ کن کھلا کھلا دشمن ہے۔ بولے، میرے رب! میں نے ظلم کیا اپنے اوپر پس مجھے بخش دے۔ تب اللہ نے بخش دیا۔ وہی ہے بخشنے والا، رحم کرنے والا)

اب اگر یہ فعلِ قتل جائز و مباح ہوتا تو اسے عملِ شیطان اور اپنے نفس کے اوپر

ظلم قرار دینے اور اس پر اللہ تعالیٰ سے معافی طلب کرنے اور اللہ تعالیٰ کے اس کو بخش دینے کا کیا موقع و محل تھا؛ ظلم و ضلالت کے الفاظ بھی کوئی معمولی الفاظ نہیں ہیں جو کسی معمولی واقعے کے لیے قرآن میں استعمال ہوئے ہوں۔

ان آیات کی تفسیر میں ابنِ جریرؒ نے حضرت سعید بن جبیرؒ کا یہ قول نقل کیا ہے؛

اساء موسیٰ حیث اساء وھو شدید الغضب شدید القوۃ۔

(حضرت موسیٰؑ سے یہ بُرائی سرزد ہو گئی اور وہ بڑے غصیلے اور زور آور تھے)

رب انی ظلمت نفسی کی تفسیر میں ابن جریرؒ فرماتے ہیں؛

رب انی ظلمت نفسی بقتل النفس التی لم تامرنی بقتلھا فاعف عن ذنبی ذالک فاسترہ علیّ ولا تواخذنی بہ فتعاقبنی علیہ۔

(اے میرے رب میں نے اپنے اوپر ظلم کیا کہ ایسی جان کو قتل کیا جس کے قتل کا حکم تو نے نہ دیا تھا۔ پس میرا گناہ معاف فرما، میری ستر پوشی فرما اور اس پر مواخذہ و عتاب نہ کر)۔

اس تاویل کے حق میں ابنِ جریرؒ نے ابنِ جُریج کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ حکمِ شریعت کے بغیر قتل جائز نہ تھا اور حضرت موسیٰؑ کے لیے یہ کام کرنے کا حکم نہیں تھا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس اسرائیلی کی حمایت میں حضرت موسیٰؑ نے قبطی کو قتل کیا تھا، وہ بھی کوئی اچھا آدمی نہ تھا۔ مُقاتِل کا یہ قول تفاسیر میں مذکور

ہے کہ یہ شخص نسلاً اسرائیلی ہونے کے باوجود کافر تھا۔ علامہ نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں سورۂ قصص کے اس مقام پر لکھتے ہیں:

عن مقاتل ان الرجلین کانا کافرین الا ان احدھما من بنی اسرائیل والاٰخر من القبط۔

(مقاتل سے مروی ہے کہ دونوں لڑنے والے کافر تھے، البتہ ایک بنی اسرائیل میں سے تھا اور دوسرا قبطی تھا)۔

ابن جوزیؒ بھی اپنی تفسیر زاد المسیر میں ان آیات کی شرح میں لکھتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کو نہیں چاہیئے تھا کہ آپ حکم الٰہی کے بغیر قتل کرتے (ان یقتل حتیٰ یؤمر)۔ پھر محدث ابن جوزیؒ حضرت ابن عباسؓ کا قول درج کرتے ہیں:

الاسرائیلی الذی اعانہ موسیٰ کان کافراً۔

(جس اسرائیلی کی حضرت موسیٰؑ نے مدد کی تھی وہ کافر تھا)

اگر اس بات کو درست نہ سمجھا جائے اور اس اسرائیلی کو مسلمان ہی مانا جائے تب بھی قرآن مجید کے بیان سے یہ امر واضح ہے کہ وہ ایک جھگڑالو اور شوریدہ سر قسم کا انسان تھا، کیونکہ یہ دیکھ لینے کے باوجود کہ اُس کے پیچھے ایک آدمی قتل ہو چکا ہے وہ دوسرے ہی روز پھر ایک قبطی سے اُلجھ پڑا اور حضرت موسیٰؑ کو دیکھتے ہی پھر اُنہیں مدد کے لیے پکارنے لگا جس کے جواب میں اُنہوں نے فرمایا:

اِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِيْنٌ

(تو یقیناً بہکا ہوا، بھٹکا ہوا آدمی ہے)۔

اس شخص نے مزید غضب یہ کیا کہ جب حضرت موسیٰؑ اس کے قبطی حریف کو

پکڑنے لگے تو یہ اسرائیلی سمجھا کہ شاید مجھ پہ ہاتھ ڈالنے لگے ہیں اور فوراً بول اٹھا کہ "اے موسیٰ کیا تو مجھے بھی قتل کرنا چاہتا ہے جس طرح تو نے کل ایک شخص کو قتل کیا ہے، تو تو زمین میں جبّار بننا چاہتا ہے، مُصلح بن کر نہیں رہنا چاہتا" گویا کہ اُس شخص نے احسان کا بدلہ یہ دیا کہ اپنے محسن کا قاتل ہونا فرعون اور اُس کی قوم پہ ظاہر کر دیا اور حضرت موسیٰ کی گرفتاری اور قتل کا سامان فراہم کر دیا۔ اب یہ بات الگ ہے کہ اللہ کو یہ منظور نہ تھا اور اس نے اپنا ایک دوسرا بندہ بھیج دیا جس نے حضرت موسیٰ کو خبردار کر کے نکل جانے کا مشورہ دیا۔

قبطی کے قتل کا غیر مباح ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔ شفاعت کے متعلق ایک طویل حدیث مسلم، کتاب الایمان اور بعض دوسری کتابوں میں مروی ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ قیامت کے روز جب لوگ شفاعت کے لیے حضرت موسیٰ کے پاس جائیں گے تو وہ کہیں گے :

انی ربی قد غضب الیوم غضباً لم یغضب قبله مثله ولم یغضب بعده مثله وانی قتلت نفساً لم اومر بقتلہ۔

(میرا رب آج ایسا ناراض ہے جیسا کہ وہ نہ کبھی پہلے ناراض ہوا نہ پھر کبھی ہوگا۔ میں نے ایک جان کو قتل کیا جس کے قتل کا مجھے حکم نہ تھا)۔

اس حدیث کی رُو سے یہ بات قطعی طور پہ واضح ہے کہ نبوت سے قبل جس اسرائیلی شریعت کے حضرت موسیٰ پیرو تھے، اُس میں بھی اس شخص کا قتل جائز

نہ تھا، اس لیے اسے حربی قرار دے کر اُس کے قتل کو مباح یا کارِ ثواب سمجھنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ واقعۂ قتل حضرت موسیٰؑ کو نبوت دیئے جانے کے بعد کا ہے۔ سورۂ قصص کا دوسرا رکوع پڑھتے ہوئے بظاہر ایسا شبہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کو پہلے حکم و علم عطا ہوا اور بعد میں یہ واقعہ پیش آیا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس مقام پہ آیاتِ قرآنی کی ترتیب زمانی نہیں، فقط بیانی ترتیب ہے۔ یا پھر حکم و علم سے مُراد نبوت نہیں، بلکہ قائدانہ صلاحیت و فراست ہے جس سے حضرت موسیٰؑ نبوّت سے قبل ہی نوازے گئے تھے، جبکہ آپ فرعون کے ہاں ایک شہزادے کے طور پہ پروان چڑھ رہے تھے۔ سورۂ مریم کے شروع میں بھی ایسی مثال موجود ہے کہ پہلے حضرت یحییٰؑ کو کتاب دینے کا ذکر ہے اور پھر ارشاد ہے کہ ہم نے اسے بچپن ہی میں قوتِ فیصلہ عطا فرمائی، (وَاٰتَیْنٰہُ الْحُکْمَ صَبِیًّا)۔ ورنہ یہ بات تو قرآن و حدیث کی متعدد تصریحات سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰؑ کو نبوت مصر سے نکل جانے کے کئی برس بعد طورِ سینا پہ عطا ہوئی جبکہ آپ کی شادی بھی ہو چکی تھی اور آپ اپنے گھر والوں کو لے کر مصر واپس تشریف لے جا رہے تھے۔ سورۂ شعراء ہی میں حضرت موسیٰؑ کا قول موجود ہے کہ اُنہوں نے فرعون سے کہا کہ جب واقعۂ قتل کے ڈر سے میں تمہارے اندر سے نکل کھڑا ہوا تو اللہ نے مجھے "حکم" عطا کیا اور رسولوں کے زمرے میں داخل فرمایا (فَفَرَرْتُ مِنْکُمْ لَمَّا خِفْتُکُمْ فَوَھَبَ لِیْ رَبِّیْ حُکْمًا وَّجَعَلَنِیْ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ ٥ (الشعراء ۲۱))

ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر جو کچھ مولانا مودودیؒ نے اس مقام پر تحریر کیا ہے، وہ اگرچہ مختصر ہے، مگر قرآن و حدیث اور علمائے اہلِ سنّت کی تصریحات کے عین مطابق ہے۔ میں اس پر مفصل بحث کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب اپنی کتاب "مولانا مودودیؒ پر اعتراضات کا علمی جائزہ" حصہ اوّل (صفحات ۴۴ تا ۹۲) میں اس موضوع پر جو کچھ لکھ چکے ہیں، وہ طالبِ حق اور صاحبِ انصاف کے لیے بالکل کافی ہے، تاہم دیوبندی علماء کی خصوصی توجہ کے لیے میں یہاں مولانا حسین احمدؒ مدنی کا ایک جواب نقل کیے دیتا ہوں جو انہوں نے مولانا عبدالحمید صاحب مدرسہ اشرف العلوم، گنگوہ کے نام ارسال کیا ہے اور مولانا مرحوم کے مکتوبات جلد دوم صفحہ ۳۸۲۔ صفحہ ۳۸۳ پر مطبوعہ موجود ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق فرماتے ہیں:

"وہ مثل فرشتوں اور ارواحِ قدسیہ کے ان احساساتِ بشریہ اور خواہشاتِ نفسانیہ سے منزّہ اور بے لوث نہیں ہوتے، لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام میں خیر اور خشیتِ الٰہیہ کا غلبہ ہوتا ہے، حضور در امّی جناب باری عزّوجل اسمہٗ کا حاصل رہتا ہے جس کی وجہ سے خیر کی رغبت اور شرور سے نفرت اور دُوری رہتی ہے۔ اگر کبھی کبھی بمقتضائے طبیعت یا وساوس شیطانیہ کسی معصیت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو حفاظتِ خداوندی اور نگہبانیٔ ربانی رکاوٹ پیدا کر دیتی ہے اور بیچ میں حائل ہو جاتی ہے۔ اسی حیلولہ اور رکاوٹ کا نام عصمت ہے، بخلاف فرشتوں کی معصومیت کے کہ اُن کے یہاں ایسی خواہشات کا مادّہ ہی

نہیں ہوتا۔ ان کا معصوم ہونا ایسا ہی ہے جیسے کہ بچہ اور عنین میں مادۂ جماع اور رغبت الی النساء کا مادہ ہی نہیں ہے۔ اس لیے اُن کو معصوم کہنا حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔"

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۰ء)

ابوالاعلیٰ نام پر اعتراض

سوال: مولانا مودودیؒ کے خلاف بہت سے اعتراضات کا اطمینان بخش جواب دیا جا چکا ہے، مگر ایک اعتراض ایسا ہے جس کا ابھی تک کوئی مفصل اور مدلل جواب نہیں دیا گیا یا پھر اس کا جواب دینا مناسب یا ضروری خیال نہیں کیا گیا، حالانکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس اعتراض کو ایک مدت سے بار بار دُہرایا جا رہا ہے۔ یہ اعتراض مولانا کے نام پر عائد کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے اَلْاَعْلیٰ تو اللہ کا نام ہے اور اس طرح اَبُوالاَعْلیٰ کے معنی (نعوذ باللہ) اللہ کے باپ کے ہوتے ہیں۔ ابلہ فریبی سے کام لیتے ہوئے جب بعض لوگ یہ اعتراض اٹھاتے ہیں اور پھر حاشیہ آرائی اور اشتعال انگیزی کے ساتھ اسے پبلک اسٹیجوں پر پیش کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ عامۃ المسلمین سخت متوحش و بدظن ہوتے ہیں اور جو لوگ حُسنِ ظن سے کام لیتے ہیں وہ

بھی ہم سے مطالبہ کرتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض غلط ہے تو اس کی غلطی اچھی طرح واضح کیوں نہیں کر دی جاتی تاکہ اس گمراہ کن پراپیگنڈے کا خاتمہ ہو سکے۔

اس سلسلے میں اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ ابوالاعلیٰ مولانا مودودیؒ کا اصل نام ہے یا انہوں نے خود اپنی یہ کنیت رکھ لی ہے؟ اگر اس میں غلط فہمی یا اعتراض کی گنجائش ہے تو کیا اسے تبدیل کرنا مناسب نہیں ہے جبکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض نام تبدیل فرمائے اور بعض کنیتیں بھی پسند نہیں فرمائیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نام چاہے قابلِ اعتراض نہ ہو، تب بھی اس کا کوئی خاص مفہوم اور مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔ ترجمان میں اگر ان سب پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اس طرح کے سارے اعتراضات کا جائزہ ایک مرتبہ لے لیا جائے، تو امید ہے کہ لوگوں کے ذہن صاف ہو جائیں گے، ورنہ دوسری صورت میں ایسی اشتعال انگیزیاں خطرناک نتائج بھی پیدا کر سکتی ہیں جیسا کہ حال ہی کے بعض واقعات نے ثابت کر دیا ہے۔"

جواب: کسی پڑھے لکھے اور معقول انسان سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ لوگوں کے ناموں پر خواہ مخواہ معترض ہو، یا اس طرح کے اعتراضات کو سنجیدہ توجہ کے قابل سمجھے، مگر یہ عجیب بات ہے کہ بعض جُہلا نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں بے شمار دوسرے اعتراضات کے ساتھ نام پر بھی اعتراض کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے، حتیٰ کہ سادہ لوح عوام الناس کو یہ باور کرانے کی کوشش

کی جاتی ہے کہ اعلیٰ کے معنیٰ اللہ کے ہیں، اس لیے جس شخص کا نام ابوالاعلیٰ ہے وہ (نعوذ باللہ) اللہ کا باپ ہونے کا مدعی ہے۔ یہ ایک ایسی بیہودہ حرکت ہے جس کو ہم نے اب تک قابلِ اعتناء نہیں سمجھا اور اس بات پر اعتماد کیا کہ معقول لوگ خود اس بیہودگی کو قابلِ نفرت سمجھیں گے؛ لیکن اب یہ بات اتنی بڑھ گئی ہے کہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس نام کی صحیح حقیقت و ماہیت واضح کر دی جائے اور معترضین کی جہالت و فریب دہی کا پردہ چاک کر دیا جائے۔

سب سے پہلی بات جو قابلِ وضاحت ہے وہ یہ ہے کہ ابوالاعلیٰ کنیت نہیں ہے بلکہ والدین کا رکھا ہوا نام ہے جو خاندانِ مودودیہ کے ایک بزرگ حضرت ابوالاعلیٰ مودودیؒ (متوفی ۹۳۵ھ) کے نام پر رکھا گیا ہے۔ یہ بزرگ سکندر لودھی کے زمانے میں چشت سے نقلِ مکانی فرما کر ہندوستان آ بسے تھے یہ بزرگ ایک مشہور سلسلۂ ارشاد و ہدایت سے تعلق رکھتے تھے، خود ایک بڑے عالم تھے اور اُن کا زمانہ بھی اہلِ علم و تقویٰ سے خالی نہ تھا۔ اگر اس نام میں کوئی پہلو بھی قابلِ اعتراض ہوتا تو یقیناً اُسی زمانے میں علماء اور صوفیاء اس پر معترض ہوتے اور اسی خاندان میں دوبارہ یہی نام تجویز کیے جانے کی نوبت نہ آتی، تاہم اس امر کا اب بھی جائزہ لیا جا سکتا ہے کہ فی الواقع اعلیٰ، اللہ کے اسماءِ حسنیٰ میں شامل ہے یا نہیں اور ابوالاعلیٰ نام رکھنا جائز ہے یا نہیں!

عام طور پر مشہور ہے اور بعض صحیح احادیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے ۹۹ نام ہیں۔ سُنَنِ ترمذی، کتاب الدعوات کے ایک باب میں (جس کا عنوان نہیں ہے) اس طرح کی اَحادیث یکجا کر دی گئی ہیں جن میں سے

حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں یہ پورے ننانوے ۹۹ نام مذکور ہیں مگر ان میں اعلیٰ کا نام موجود نہیں ہے۔ ابن ماجہ، کتاب الدعاء، باب اسماء اللہ میں بھی حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور اس میں الاعلیٰ شامل نہیں ہے۔ قرآن مجید میں رب کی صفت تو اعلیٰ مذکور ہے (مثلاً ربک الاعلیٰ یا ربہ الاعلیٰ)، مگر تنہا اعلیٰ کا لفظ اللہ کے اسماءِ حسنیٰ میں صفاتی ناموں میں شامل نہیں کیا گیا۔ صرف یہی نہیں کہ مجرد الاعلیٰ، اللہ کے لیے مستعمل نہیں، بلکہ عالٍ یا العالی کا لفظ بھی اکیلا اللہ کے لیے قرآن میں وارد نہیں، بلکہ غیر اللہ ہی کے لیے آیا ہے (مثلاً قوماً عالین، جنۃٍ عالیۃٍ عالیہا سافلہا)۔ اعلیٰ کا لفظ عالی ہی کا افعل التفضیل ہے، عالی کے معنی بلند اور اعلیٰ کا مطلب بلندتر۔ اب جو شخص اعلیٰ یا الاعلیٰ کا لفظ مطلقاً بول کر اُس سے فقط اللہ تعالیٰ مراد لینا چاہتا ہے اور اس لفظ کو اللہ کے اسماء میں شمار کرتا ہے، وہ بالکل ایک بے دلیل بات کہتا ہے، کیونکہ قرآن و حدیث میں کہیں بھی محض لفظ الاعلیٰ بول کر اللہ کی ذات مراد نہیں لی گئی ہے۔

تاہم العالی یا الاعلیٰ کو اللہ کے صفاتی ناموں میں اگر شامل سمجھ بھی لیا جائے کیونکہ بعض علماء کے نزدیک اسماءِ حسنیٰ ننانوے ۹۹ کی گنتی میں محصور و محدود نہیں ہیں۔ تب بھی یہ نام یا الفاظ ایسے ہرگز نہیں ہیں جن کا استعمال غیر اللہ کے لیے ممنوع ہو۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں خود حضرت موسیٰؑ سے فرماتا ہے: لَا تَخَفْ اِنَّکَ اَنْتَ الْاَعْلٰی (تو مت ڈر، تو ہی اعلیٰ ہے۔ طٰہٰ۔ ۶۸)، مومنین سے فرماتا ہے وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (اور تم ہی اعلیٰ ہو گے اگر تم مومن ہو گے، آل عمران ۱۳۹)

پھر فرماتا ہے : وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰہُ مَعَکُمْ (اور تم ہی اعلیٰ ہو اور اللہ تمہارے ساتھ ہے۔ محمد، ۳۵)۔ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ جن کا حدیث میں ذکر ہے اُن میں صرف چند نام ایسے ہیں جن کے متعلق علماء و محدثین نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ اللہ کے لیے مختص ہیں اور غیر اللہ کے لیے اُن کا استعمال ممنوع ہے۔ وہ اسماء یہ ہیں : اللہ، الرحمٰن، السبّوح ، القدّوس۔ ان کے ماسوا، تقریباً تمام اسمائے صفات ایسے ہیں جو اللہ وغیر اللہ کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں اور قرآن، حدیث اور لغتِ عرب میں بکثرت ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں یہ الفاظ اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لیے آئے ہیں۔ مثلاً الرحیم، الملک، المومن، المُہیمن، العزیز، المتکبّر، العلیم، السمیع، البصیر، الحسیب، الودود، الرؤف اور اس طرح کے اور بہت سے صفاتی نام ایسے ہیں جو قرآن مجید ہی میں اللہ کے لیے اور دوسروں کے لیے یکساں طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ قرآن میں : اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلِیًّا کَبِیْرًا اور اِنَّہٗ عَلِیٌّ حَکِیْمٌ بھی آیا ہے اور علیؓ ایک صحابی کا بھی نام ہے۔ اگر یہ نام کسی لحاظ سے بھی قابلِ اعتراض ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسے ضرور تبدیل فرما دیتے کیونکہ آپؐ نے بہت سے ایسے نام بدل دیئے تھے جو کسی پہلو سے ناجائز یا ناپسندیدہ تھے۔ صحاحِ ستّہ کے متعدد راویانِ حدیث ایسے ہیں جو اپنی کنیت ابوعلی کے ساتھ معروف ہیں۔ بوعلی سینا اور بوعلی قلندر کے الفاظ تو زبان زدِ خلائق ہیں۔ بوعلی ابوعلی کا مخفف ہے، لیکن آج تک کسی شخص نے یہ کہہ کر اپنی جہالت کا ثبوت نہیں دیا کہ علی چونکہ اللہ کا نام ہے، اس لیے جو علی نام رکھتا ہے، وہ خدا ہونے کا مدعی ہے اور جو ابوعلی نام یا کنیت رکھتا ہے وہ خدا کا باپ ہے، اسی طرح حکیم اسمائے

حسنیٰ میں شامل ہے اور ایک صحابی کا نام بھی ہے۔ مالک اللہ کا نام بھی ہے، ایک فرشتے کا نام بھی ہے اور مالک ہمارے ایک بہت بڑے امام حدیث و فقہ کا نام بھی ہے۔ پھر ابو مالک، ابو حکیم، ابو بصیر ایسی کنیتیں ہیں جن سے ہمارے متعدد اصحابِ سلف پہچانے جاتے ہیں۔ اگر یہ سارے نام اور کنیتیں جائز اور صحیح ہیں اور ان کے رکھنے والے نہ خدائی کے دعویدار تھے نہ معاذ اللہ خدا کے باپ ہونے کے مُدعی تھے، تو کون احمق یہ بات کہہ سکتا ہے یا مان سکتا ہے کہ جس کا نام ابوالاعلیٰ ہے، اس نے خدا کا باپ ہونے کا دعویٰ کر دیا ہے۔ آخر جہالت، غباوت اور عناد کی بھی کوئی حد ہونی چاہیے!

پھر جو شخص بھی عربی جانتا ہے اور جس نے دینی علوم میں کچھ بھی شُدبُد پیدا کی ہے، وہ اس بات سے بے خبر نہیں رہ سکتا کہ صحابۂ کرام اور اسلافِ عظام میں بے شمار شخصیتیں ایسی تھیں جن کی کنیتیں یا کنیت کے طرز پر جن کے اسمائے گرامی ایسے تھے جن کا صحیح مفہوم مشکل ہی سے متعین ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند ایک یہ ہیں: حضرت ابوبکرؓ، ابوبکرہؓ، ابومحذورہؓ، ابوثعلبہؓ، ابوجندل ابوبجر، ابوالیقظانؓ، ابوحنیفہؒ، ابوالابرد، ابوالاحوص، ابوادام، ابوالاسباط، ابوالاشہب، ابوالبختری، ابوثور، ابوتوبہ، ابوزرعہ، ابوالفرج، غرض یہ کہ سینکڑوں ایسے نام ہیں جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں کہ ان کا یقینی مفہوم کیا ہے؛ بعض لوگوں نے ان کی حقیقی وجہ تسمیہ متعین کرنے کی کوشش کی ہے، مگر یہ ساری کوششیں تکلف سے خالی نہیں ہیں۔ اب جو عقلمند پوچھتے ہیں کہ ابوالاعلیٰ سے کیا مراد ہے؟ میں ان سے پوچھتا ہوں کہ بزرگانِ سلف میں سے چند نام جو میں نے ابھی درج کیے

ہیں، کیا یہ بھی آپ نے کبھی پڑھے یا سُنے ہیں اور ان میں کتنے ناموں کی مراد آپ نے بالتحقیق معلوم کر لی ہے ؟

پھر جہاں تک کنیت میں لفظ ابو کا تعلق ہے، اس کے معنی ہر حالت میں باپ کے وہی لے سکتا ہے جو عربی زبان سے بالکل نابلد ہو۔ حضرت ابوبکرؓ یا حضرت ابوبکرہؓ کی اولاد میں سے کسی کا نام بکر یا بکرہ نہ تھا۔ اسی طرح ابو حنیفہؒ کی کسی صاحبزادی یا صاحبزادے کا نام حنیفہ نہ تھا۔ بعض اوقات اُبو کا لفظ باپ کے بجائے اُسی مفہوم میں آتا ہے جس میں عربی کا لفظ "صاحب" یا اُردو کا لفظ "والا" آتا ہے۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ ایک بلّی رکھتے تھے، اس لیے ان کا نام ابوہریرہؓ مشہور ہوگیا۔ اس کے معنی بلّی والے کے ہیں نہ کہ بلّی کے باپ کے۔ حضرت علیؓ ایک مرتبہ مسجد کے کچے خاکی فرش پر لیٹے ہوئے تھے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہِ محبت آپ کو اُبوتراب کے لقب سے یاد فرمایا۔ اس کے معنی خاک آلود ہونے کے ہیں نہ کہ مٹی کے باپ کے۔ عُذر یا عذرا بعض اوقات دوشیزہ کو کہتے ہیں اور جو اس سے نکاح کرے اُسے ابوعُذر کہا جاتا ہے، اس سے مراد کُنواری کا شوہر ہے نہ کہ اُس کا باپ۔ علامہ ابنُ الاثیر الجزری جنہوں نے لغتِ حدیث کی مشہور کتاب "النہایہ فی غریب الحدیث والاثر" لکھی ہے۔ اُن کی کنیت ابوالسعادات ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صاحب السعادات یا طالبِ سعادت ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ برکات وسعادات کے باپ ہیں۔۔۔ ابوالبرکات اور ابوالحَسَنات کا ترجمہ شاید کوئی جاہل ہی برکات وحسنات کے باپ کر سکتا ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا تعارف صرف سرزمین پاکستان تک

محدود نہیں ہے، بلکہ اللہ کے فضل و کرم سے اُن کے نام، ان کی شخصیت، اُن کے افکار و نظریات سے عالمِ عرب کے خواص و عوام پوری طرح شناسا ہو چکے ہیں۔ بڑے بڑے اہلِ علم و فضل اُن کا نام سنتے ہیں، پڑھتے ہیں، بولتے ہیں اور لکھتے ہیں، لیکن آج تک اُن کے اسمِ گرامی کے متعلق اہلِ لسان اور ذی علم اصحاب کی طرف سے کوئی اشکال و اعتراض سامنے نہیں آیا۔ صرف ہمارے ہاں ہی کے بعض نا اہلِ ذکر اور بر خود غلط لوگ ہیں جو اپنے مبلغِ علم کا مظاہرہ کرتے پھر رہے ہیں۔ ان لوگوں کی ضد اور ہٹ دھرمی اور بغض و حسد کا اندازہ اسی سے کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کے گھٹیا اعتراضات یہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں بے تکلف دہراتے ہیں۔ اس کے بعد اگر کوئی اُن کے دوسرے اعتراضات کو قابلِ توجہ سمجھے، تو یہ اُس کی اپنی ہی نادانی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ روز روز ایک سے ایک بیہودہ اعتراض کرتے چلے جائیں اور ہم اُن کے جوابات دینے میں اپنا وقت ضائع کریں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۰ء)

مُدیر بیّنات کی کرم فرمائی

سوال: ماہنامہ "بیّنات" علامہ بنوری ٹاؤن کے مُدیر آج کل مولانا محمد یوسف ہیں۔ اُن کے قلم سے "بیّنات" کا ایک خاص شمارہ رجب،

شعبان ۱۳۹۹ھ میں چھپا تھا جسے اب دوبارہ کتابی شکل میں شائع کیا گیا ہے۔ اس کے صفحہ نمبر ۱۲۸ پر مولانا مودودیؒ پر تنقید کا آغاز یوں کیا ہے:

" وہ جب تہذیبِ جدید اور الحاد و زندقہ کے خلاف قلم اٹھاتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کا شیخ الحدیث گفتگو کر رہا ہے اور جب وہ اہلِ حق کے خلاف خامہ فرسائی کرتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ مولانا نے مسٹر پرویز یا غلام احمد قادیانی کا قلم چھین لیا ہے مولانا مودودیؒ کا قلم حریم نبوت تک پہنچ کر بھی ادب نا آشنا رہتا ہے اور وہ بڑی بے تکلفی سے فرماتے ہیں:

" موسیٰ علیہ السلام کی مثال اُس جلد باز فاتح کی سی ہے جو اپنے اقتدار کا استحکام کیے بغیر مارچ کرتا ہوا چلا جائے اور پیچھے جنگل کی آگ کی طرح مفتوحہ علاقہ میں بغاوت پھیل جائے "

(رسالہ ترجمان القرآن جلد ۲۹، عدد ۴ ص ۵)

یہ منسوب کردہ عبارت چونکہ کسی کتاب کی بجائے ترجمان کے ایک پرانے شمارے سے نقل کی گئی ہے اس لیے یہ تحقیق کرنا دشوار ہے کہ اسے صحیح طور پر نقل کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر یہ رسالہ آپ کے پاس ہو تو اُسے دیکھ کر حقیقت واضح کریں اور ضروری تشریح ترجمان ہی میں کر دیں تاکہ سب کے لیے باعثِ اطمینان ہو اور مولانا مرحوم اور تحریکِ اسلامی کے خلاف سوئے ظن کا جس حد تک ممکن ہو، ازالہ و سدباب

ہو۔

جواب : مولانا محمد یوسف لدھیانوی صاحب نے ترجمان القرآن جلد ۲۹ عدد ۴ (ستمبر ۱۹۴۶ء، شوال ۱۳۶۵ھ) کی عبارت کا جو ٹکڑا مولانا مودودیؒ کی جانب منسوب کر کے اور عدل و انصاف اور دیانت و متانت کا دامن چھوڑ کر اُس پر حاشیہ آرائی کی ہے، یہ عبارت مولانا مرحوم کی نہیں ہے، بلکہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی کے تحریر کردہ اشارات کا ایک حصہ ہے، پھر اُس اقتباس کو نقل کرتے وقت بھی خیانت اور قطع و برید سے کام لیا گیا ہے۔ مولانا اصلاحی کی عبارت درج ذیل ہے :

"ایک داعی کا جس طرح یہ فرض ہوتا کہ وہ لوگوں کو اللہ کے احکام و قوانین سے آگاہ کرے، اُسی طرح اُس کا یہ بھی فرض ہے کہ پورے اہتمام کے ساتھ لوگوں کی تربیت بھی کرے۔ تاکہ اُس کی تعلیم لوگوں کے فکر و عمل کے اندر اس طرح راسخ ہو جائے کہ سخت سے سخت آزمائش میں بھی اُن پر اس کی گرفت قائم رہ سکے۔ جو داعی صرف تعلیم کے پہلو پر نظر رکھتا ہے اور اس چیز کا شوق اُس پر اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ تربیت کے لیے جو صبر و انتظار مطلوب ہے اس کا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اُس کی مثال اُس جلد باز فاتح کی ہے جو اپنے اقتدار کے استحکام کی فکر کیے بغیر مارچ کرتا ہوا بڑھتا جا رہا ہے۔ اس طرح کی جلد بازی کا نتیجہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ایک طرف تو وہ فتح کرتا ہوا آگے بڑھے گا، دوسری طرف اُس کے مفتوحہ علاقے میں جنگل کی آگ

کی طرح بغاوت پھیلے گی ۔"

ہر منصف مزاج جب مولانا اصلاحی کی عبارت اور مولانا لدھیانوی کا مندرجہ حوالہ کھلے دل اور کھلی آنکھ سے پڑھے گا، دونوں میں نہایت واضح اور بیّن تفاوت محسوس کرے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسی تدلیس و تحریف کیونکر، کیسے رُونما ہوئی؟ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی بہرحال نہیں ہو سکتا۔ یا تو مولانا لدھیانوی کے سامنے اصل ترجمان القرآن کا شمارہ موجود تھا اور آپ نے عمداً، دیدہ و دانستہ مولانا اصلاحی کی عبارت کو مولانا مودودیؒ کے سر چپک دیا اور لگے ہاتھوں عبارت میں بھی حسبِ منشا کتر بیونت کا عمل فرمایا کیونکہ صراطِ مستقیم پر لوگوں کو گامزن کرنے کے لیے اُنہیں مودُودیؒ سے متنفر و متوحّش کرنا بہر صورت ناگزیر ہے۔ دوسری صورت اور امکان یہ بھی ہے کہ مولانا محمد یوسف صاحب کے سامنے ترجمان القرآن نہیں تھا اور کسی دوسرے معاندِ مکابر نے مولانا اصلاحی کی عبارت کو مسخ کر کے اور اُسے مولانا مودودیؒ کی تحریر بنا کر پیش کر دیا تھا۔ جسے مولانا لدھیانوی نے جُوں کا تُوں بلا تامّل "بیّنات" میں دے دیا اور اب تک برابر کتابی ایڈیشنوں میں دیتے چلے آرہے ہیں، لیکن اس دوسری صورت میں بھی امانت و دیانت کا ادنیٰ تقاضا یہ تھا کہ اصل ترجمان پڑھنے کی زحمت گوارا کی جاتی۔ ترجمان کی پُرانی فائلیں نایاب نہیں ہیں، بہت سے قارئین کے پاس دستیاب ہیں۔ ترجمان القرآن کے دفتر کو خط لکھ کر حقیقتِ حال بآسانی معلوم کی جا سکتی تھی، لیکن اس تکلیف کے بغیر محض کسی غیر ذمہ دار ناقل کی روایت کو آگے نقل کر دینا اور ملک کے داخل و خارج میں ہزاروں ناظرین کو یہ باور کرا دینا کہ مولانا

لدھیانوی نے یہ عبارت بلا کم و کاست اور براہِ راست ترجمان سے نقل کی ہے اور یہ مولانا مودودیؒ کے قلم سے نکلی ہے، کیا یہی وہ معیار ہے جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اختلاف کو اس معیار پر جانچا گیا ہے اور منصف شخص کے لیے حق کی تلاش میں کوئی دقت نہیں رہ جاتی"؟ کیا دروغ برگردنِ راوی کہہ کر ایسی تلبیس و تدلیس آپ کے لیے جائز ہو جائے گی۔ حالانکہ آپ خود اِس دروغ کے راوی بن رہے ہیں اور آپ کے اور ترجمان کے مابین کوئی دوسرا راوی ہے تو آپ اُسے حذف کر رہے ہیں۔ کیا یہ فرمانِ نبویؐ آپ کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا کہ: کفیٰ بالمرءِ کذباً ان یحدث بکل ما سمع؟

پھر معاملہ خواہ مولانا مودودیؒ، مولانا اصلاحی یا شخصِ دیگر کی تحریر کا ہو، اصل چیز جو قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ صاحبِ تحریر نے اپنی زندگی میں کچھ اور بھی لکھا ہے یا اُس کا قلمی سرمایہ بس ان دو چار فقروں پر مشتمل و منحصر ہے جنہیں بنیاد بنا کر اس کے برسرِ حق یا برسرِ باطل ہونے، اُس کے ہدایت یافتہ ہونے یا مبتلائے ضلالت ہونے کا فتویٰ رسید کیا جا رہا ہے؟ بالخصوص موضوعِ زیرِ بحث پر اگر لکھنے والے نے دوسرے مواقع پر اظہارِ خیال کیا ہو اور وہ بھی تحریری شکل میں موجود ہو، تو اُس سے آنکھیں بند کر لینا پرلے درجے کی ناانصافی اور تعدّی ہے جس کا آج کل مسلمانوں کا ہر دینی و مذہبی گروہ ارتکاب کر رہا ہے اور فریقِ ثانی کے ساتھ وہی ظلم و زیادتی روا رکھ رہا ہے جس کے شکار ہونے کا رونا وہ خود رو رہا ہے۔ مولانا محمد یوسف کے اکابرِ دیوبند کے تحریری ٹکڑوں پر کیا تکفیر و تفسیق کا حکم نہیں لگایا گیا؟ ایک مرتبہ تو مفتیٔ دیوبند نے یہ کارنامہ

انجام دیا کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی مشہور تصنیف "تصفیۃ العقائد" کی ایک عبارت پر فتوائے کفر جڑ دیا۔ بعد میں جب حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ تحریر تو حضرت نانوتویؒ کی ہے تو مفتی صاحب کی حالت قابلِ دید اور قابلِ رحم تھی۔

مُدیرِ بیّنات اور قارئینِ بیّنات نے اگر اپنی آنکھوں پر پٹی نہیں باندھلی اور دل کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیے، تو میں اُن سے درخواست کروں گا کہ وہ مولانا مودودیؒ اور مولانا اصلاحی کی تفاسیر اور دوسری تحریریں تعصّب و تحزّب سے ماوراء ہو کر پڑھیں اور پھر خُدا اور محاسبۂ آخرت سے ڈرتے ہوئے خدارا دوبارہ فیصلہ کریں کہ یہ تحریریں اللہ تعالیٰ اور اُس کے انبیائے کرام کی ذواتِ عالیہ پر ایمان اور اُن کا احترام و اکرام سکھاتی ہیں یا صراطِ مستقیم سے ہٹاتی اور دُور بھگاتی ہیں؟ جہاں تک مولانا اصلاحی کی تحریرِ مذکور کا تعلق ہے، یہ ایک طویل سلسلۂ اشارات کا جزو ہے۔ جن کے لیے ترجمان کے قدیم شمارے تلاش کرنے کی حاجت نہیں۔ یہ پورے مباحث کتابی شکل میں "دعوتِ دین اور اُس کا طریق کار" کے زیرِ عنوان چھپ چکے ہیں۔ اور ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی قائم کردہ مرکزی خدام القرآن سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ مولانا اصلاحی صاحب کی جس محرّف عبارت کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے، اس میں بیان کردہ مفہوم کو مولانا اصلاحی اپنی تفسیر تدبّرِ قرآن میں مختلف مقامات پر نئے پیرائے یا انداز میں بار بار واضح کر چکے ہیں مثلاً سورۂ طٰہٰ (آیت ۸۴) کی تفسیر (تدبّرِ قرآن جلد چہارم ص ۲۱۲) پر فرماتے ہیں۔

" یہ بات ہم جگہ جگہ ظاہر کر چکے ہیں کہ حضراتِ انبیائے کرام سے

اگر کوئی لغزش صادر ہوتی ہے تو وہ اتباعِ ہویٰ کی نوعیت کی نہیں ہوتی، بلکہ کبھی کبھی وہ حق اور خدا کی رضا طلبی کی راہ میں حدِ مطلوب سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ یہ چیز فی نفسہٖ کوئی بُرائی نہیں ہے، لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام چونکہ میزانِ حق ہوتے ہیں اور اُن کا ہر قول و فعل دوسروں کے لیے نمونہ ہوتا ہے، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ اُن کی اس طرح کی باتوں پر بھی گرفت فرماتا ہے، چنانچہ حضرت موسیٰؑ کی اس عجلت پر بھی گرفت ہوئی۔"

مُدیرِ بیّنات نے جو ٹکڑے مولانا اصلاحی یا مولانا مودودیؒ کی تفسیر سے کاٹ کر دیے ہیں۔ ان میں انبیائے کرام کی جن بعض زلّات کا ذکر ہے اُن کی حقیقت و ماہیت وہی ہے جو مولانا اصلاحی کے الفاظ میں اوپر بیان کر دی گئی۔ جو شخص بھی ان مقامات پر آیات کی تشریح کرے گا، بہر حال وحی کی زبان میں کلام نہیں کرے گا، نہ قرآن و حدیث کے الفاظ دُہرائے گا۔ کوئی متقی و متدیّن مسلمان بارگاہِ الٰہی یا بارگاہِ نبویؐ میں گستاخی و بے ادبی کی جرأت بلکہ تصور بھی نہیں کر سکتا، اور کرے تو اس کا ایمان سلامت نہیں رہ سکتا۔ اس لیے جو حضرات اپنے لیل و نہار دین ہی کی خدمت میں بسر کرتے ہیں اُنہیں دوسرے خادمانِ دین کے بارے میں لب کشائی اور خامہ فرسائی کرتے ہوئے اتنی بدگمانی سے تو کام نہیں لینا چاہیئے کہ اُنہیں اپنے اور اپنے مخصوص گروہ کے ماسوا ہر شخص غلام احمد پرویز اور غلام احمد قادیانی نظر آنے لگے۔

حرفِ آخر کے طور پر میں مولانا لدھیانوی کی خدمت میں گذارش کروں گا کہ

اسلامی مملکت اور سرزمینِ پاکستان میں ایسے افراد بھی دندناتے پھرتے ہیں جو علانیہ یہ کہتے اور لکھتے ہیں کہ "خدا مجرم ہے"، "تمہارے فرشتوں کی ایسی تیسی"، تم اور تمہارے فرشتے سب فراڈ ہیں"، "اُس خدا پہ ہم قدرت حاصل کرلیں گے"، "خدا انسان کے خلاف کفر بکتا ہے" (معاذ اللہ)، "آدمی کو آدمی سے لڑانے والا خدا"، "خدا کو انصاف کی عدالت میں پیش کرو۔ میں اُسے مجرم قرار دیتا ہوں" ایسی کفریات و ہفوات، اسی شہر سے چھپ کر شائع ہوتی ہے جہاں سے "بیّنات" نکلتا ہے، لیکن اہلِ دین کی باہمی خانہ جنگی نے ان اعدائے دین اور ننگِ انسانیت شیطانوں کی راہ کشادہ کر رکھی ہے۔ فَاعْتَبِرُوْا یَآاُولِی الْاَبْصَارِ۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۸۰ء)

قصصِ سلیمانؑ و یوسفؑ کے بعض اشکالات

سوال: درج ذیل اشکالات پیش کرکے رہنمائی کا طالب ہوں امید ہے جواب سے نوازیں گے:

۱۔ سورۃ السباء کی آیت نمبر ۱۴ کا ترجمہ تفہیم میں یوں ہے:

"پھر جب سلیمان پر ہم نے موت کا فیصلہ نافذ کیا تو جنوں کو اس کی موت کا پتہ دینے والی کوئی چیز، اُس گھن کے سوا نہ تھی جو اُس کے عصا کو کھا رہا تھا۔ اس طرح جب سلیمانؑ گر پڑا تو جنوں پہ یہ بات

کھل گئی کہ اگر وہ غیب کے جاننے والے ہوتے، تو اس ذلت کے عذاب میں مبتلا نہ رہتے"۔ اس آیت کی تشریح میں حاشیہ نمبر ۲۴ پر مولانا مغفور نے زمانۂ جدید کے ان مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا ہے جو تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد حضرت سلیمانؑ کا بیٹا رجعام ہے جو انتہائی نالائق ہونے کی وجہ سے اپنے جلیل القدر والدِ گرامی کی عظیم الشان سلطنت کو نہ سنبھال سکا اور اُس کی جانشینی کے تھوڑے ہی عرصے بعد اس سلطنت کا قصرِ دھڑام سے زمین پر آرہا"۔ یہاں مولانا نے زبردست عقلی دلائل سے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے اس کیفیت کو صورتِ واقعہ قرار دیا ہے جو آیت کے ترجمے سے مترشح ہوتی ہے۔ بادی النظر میں ایک قاری اِس عقلی استدلال سے واقعی مطمئن ہو جاتا ہے، لیکن ذرا غور کرنے پر یہی عقل ایک سوال سامنے لا کھڑا کر دیتی ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ اللہ کا ایک برگزیدہ نبی اور ایک عظیم الشان سلطنت کا بادشاہ اپنے تمام کارہائے نبوت اور انتظاماتِ مُلکی ترک کر کے ایک قصر کی تعمیر و نگرانی میں ایسا منہمک ہو جاتا ہے کہ اس کی بے پایاں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ اور پھر بھی لوگ اس غیر فطری صورتِ حال سے نہیں چونکتے؟ بے شک ذمہ داریوں کی حد تک یہ توجیہہ کی جا سکتی ہے کہ انہوں نے اپنا کوئی نائب مقرر کر کے فراغ حاصل کر لیا ہو گا، لیکن اس پہلو کی تشنگی کیسے

سمجھے گی کہ ایک معروف ترین اور جلال و شکوہ کا پیکر انسان اچانک ایک دن تمام ذمہ داریاں تج کر ایک جگہ کھڑا ہو جاتا ہے، نہ وہ لیٹتا ہے، نہ کچھ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے، نہ اُسے حوائج ضروریہ لاحق ہوتی ہیں، حتیٰ کہ وہ ہلتا جلتا نہیں ہے۔ اور یہ کیفیت دو چار لمحے کے لیے نہیں، بلکہ ہفتوں یہی صورت برقرار رہتی ہے۔ اور رعیت کے کسی انسان یا جن کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ موصوف زندہ ہے یا مُردہ۔ ظاہر ہے کہ سیدنا سلیمانؑ کی وفات سے یکسر عصا کو گھن لگ کر گرنے میں کم از کم ہفتوں کا وقفہ درمیان رہا ہو گا۔ ایسی عظیم ہستی کے تو چند گھنٹے بھی خلافِ معمول گزرنے مستبعد نظر آتے ہیں، کجا کہ ہفتے، مہینے۔ آخر یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے؟ براہِ کرم وضاحت فرمائیں۔

۲۔ سورۂ یوسف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت یوسفؑ کے بھائی حصولِ اناج کے لیے مصر آتے ہیں تو سیدنا یوسفؑ تو انہیں پہچان جاتے ہیں، لیکن برادرانِ یوسفؑ آنجناب کو نہیں پہچان پاتے اور حضرت یوسفؑ اُن کے علم میں لائے بغیر اُن کے اناج کے توڑوں میں وہ پونجی بھی رکھوا دیتے ہیں جس کے عوض میں وہ حضرات اناج حاصل کر کے لے جا رہے ہیں۔ برادرانِ یوسفؑ اپنے مستقر پہ پہنچ کر جب اناج کے بوجھے کھولتے ہیں، تو ان میں اپنی پونجی بھی موجود پاتے ہیں اور خوش ہو کر اپنے والدِ گرامی حضرت یعقوبؑ

سے کہتے ہیں: "اے اباجان! ہمیں اور کیا چاہیے۔ ہماری خرچ کردہ پونجی واپس ہو گئی ہے۔ اب ہم اور رسد لائیں گے۔" یہاں مجھے یہ سوال پریشان کیے ہوئے کہ گو حضرت یوسفؑ نے جان بوجھ کر بھائیوں کے علم میں لائے بغیر یہ رقم رکھوادی تھی، لیکن برادرانِ یوسفؑ کو اور حضرت یعقوبؑ کو تو علم نہ تھا کہ یہ رقم دانستہ لوٹائی گئی ہے۔ ایسی صورت میں دیانت و امانت کا بنیادی تقاضا تو یہ تھا کہ غلط فہمی یا سہو سے واپس آئی ہوئی اس رقم کو امانت سمجھا جاتا اور اُس کے واپس کرنے کی تدبیر کی جاتی، لیکن حیرت ہے کہ جلیل القدر پیغمبر بھی اس پہلو پر غور نہیں فرماتے۔ قرآن کریم یا کسی روایت میں قطعاً کوئی اشارہ ایسا نہیں ملتا جس سے معلوم ہو کہ حضرت یعقوبؑ نے اس رقم کو لوٹانے کا کوئی ارادہ کیا ہو یا خیال بھی ظاہر کیا ہو۔

۳۔ تاریخِ اسلام کا ایک بہت ہی مشہور واقعہ ہے کہ ایک مسلمان اور ایک یہودی نے دربارِ رسالتؐ میں حاضر ہو کر اپنا تنازعہ پیش کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعاتِ مقدمہ سُن کر فیصلہ یہودی کے حق میں دے دیا۔ واپس آتے ہوئے اُس مُسلمان منافق نے معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس لے جانے کو کہا اور جب یہ دونوں حضرات حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوئے اور عمرِ فاروقؓ کو یہ معلوم ہوا کہ اِس قضیے کا فیصلہ قبل ازیں آنحضرتؐ فرما چکے ہیں، تو آپ نے اُس منافق مسلمان کا سر قلم کر دیا۔ اِسی واقعہ کی بنا پر دربارِ رسالتؐ سے حضرت

عمرؓ نے فاروق کا خطاب پایا۔ سوال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے آخر کس اختیار کی بنا پر ایک شخص کی گردن ماری جب کہ اسلام کا ایک باقاعدہ عدالتی، شہادتی اور تعزیری نظام ہے؟

جواب : آپ نے جس اہتمام سے اپنے اعتراضات اور اندیشہ ہائے دور دراز کی عمارت تعمیر کی ہے اُن کا جواب اگر تفصیل سے دینے کی کوشش کی جائے تو وہ بھی کم از کم ایک کتابچے کی شکل اختیار کر لے گا، تاہم میں مختصراً آپ کے اشکالات کا جواب عرض کرتا ہوں؛

۱۔ قرآن مجید کی آیات یا تفہیم القرآن کے حواشی میں یہ مضمون بیان نہیں ہوا کہ حضرت سلیمانؑ اپنے تمام کارہائے نبوت اور انتظامِ ملکی کو ترک کر کے ایک قصر کی تعمیر و نگرانی میں ایسے منہمک ہو گئے کہ دوسری بے پایاں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صورت باقی نہیں رہی تھی۔ قرآن مجید میں صرف یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ حضرت سلیمان کے لیے بعض جنّات کو (جو غالباً سرکش اور کافر ہوں گے) ایسا مسخر کر دیا تھا کہ وہ حضرت سلیمانؑ کے لیے عمارتیں اور دھات کی دیگیں وغیرہ بناتے تھے۔ اس کام میں حضرت سلیمانؑ کے لیے شب و روز کسی لمبے عرصے تک ایک ہی جگہ بیٹھ کر نگہداشت کرنا ضروری نہیں تھا، البتہ ایسا ہونا اغلب ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کسی روز کسی متعیّن مقام پر تشریف فرما ہو کر جنّات کو مصروفِ کار دیکھ رہے ہوں گے کہ اُن کے اُوپر قضائے اجل وارد ہو گئی۔ اُن کے ہاتھ میں جو عصا ہو گا وہ اگر چہ چند گھنٹے بھی غیر متحرک رہا ہو تو اُسے دیمک نے چاٹ لیا ہو گا اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ بعض اوقات کوئی چیز تھوڑی دیر تک زمین پر رکھی رہے تو

اُسے دیمک لگنا شروع ہو جاتی ہے ۔ مولانا مرحوم یا بعض دوسرے علماء نے اگر گھُن کا لفظ استعمال کیا ہے، تو اس سے مراد بھی دیمک ہی ہے ۔ قرآن مجید کے الفاظ دَابَّۃُ الْاَرْضِ (زمین کا جانور) اس کے لیے واضح قرینہ ہے ۔ اگر عصا کا نچلا حصّہ دیمک خوردہ ہو گیا اور اُدھر ہاتھ کی گرفت بھی ڈھیلی پڑ گئی ہو گی تو عصا زمین پہ آ رہا ہو گا ۔ اور جسدِ مُبارک بھی ڈھلک گیا ہو گا ۔ جنّات چونکہ حضرت سلیمانؑ ہی کے لیے مسخّر تھے، اس لیے اُنہوں نے کام کرنا چھوڑ دیا ہو گا ۔ اور یہ سوچا ہو گا کہ اگر حضرت سلیمانؑ کی موت کا انہیں بر وقت پتہ چل جاتا تو وہ اُسی وقت اس مشقت سے چھوٹ جاتے ۔ بہرحال اِس سارے سلسلۂ واقعات کے لیے ہفتوں اور مہینوں کا وقفہ ضروری نہیں، چند ساعتوں میں یہ سب کچھ رُونما ہو سکتا ہے ۔

۲ ۔ جب مصر میں قحط پڑا تو غالب اِمکان اس کا ہے کہ جزیرہ نمائے سینا اور فلسطین بھی قحط کی زد میں آ گئے ہوں گے ۔ اور سارے قحط زدہ علاقوں میں یہ خبر پھیل چکی ہو گی کہ مصر میں غلّے کے پُرانے ذخائر موجود ہیں ۔ اور وہاں کے حکمران نہ صرف اپنے شہریوں کو بلکہ دوسرے قحط زدہ علاقوں کے باشندوں کو بھی غلّہ تقسیم کر رہے ہیں ۔ حضرت یعقوب علیہ السّلام کے بارے میں تو آپ نے بہت سے اشکالات سوچ لیے ہیں، لیکن یہ نہیں سوچا کہ اُن کے صاحبزادے حضرت یوسفؑ جو نبی تھے اُنہوں نے غلّے کی خرید و فروخت کا کوئی باقاعدہ کاروبار نہیں شروع کر رکھا ہو گا، بلکہ یہ امر زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ جو مستحق بھی اُن کے پاس آتا ہو گا وہ اُس کی احتیاج کی تحقیق کے بعد اُس کی ضرورت بلا مُعاوضہ یا

بالمعاوضہ پوری کر دیتے ہوں گے۔ اُن کے بھائی اگر کچھ تھوڑی بہت پونجی لائے ہوں گے، تو وہ بھی غالباً بطور ایک ہدیہ کے پیش کی ہو گی اور حضرت یوسفؑ نے بھی شاید پورے ناپ تول اور حساب کتاب کے ساتھ اُن سے معاملہ نہیں کیا ہو گا۔ وہ زیادہ سے زیادہ گنتی کے چند درہم یا دینار ہوں گے اور جب فلسطین پہنچ کر اُنہوں نے دیکھا ہو گا کہ ہماری پونجی بادشاہ نے چپکے سے ہمارے سامان میں رکھ دی ہے، تو اُنہوں نے یہی سمجھا ہو گا کہ اُنہوں نے قصداً ہمارے سامنے اسے ہمارے ہاتھ میں واپس کرنا مناسب نہیں سمجھا کہ یہ ایک طرح سے تحفہ و ہدیہ کی تحقیر و توہین ہے۔ اب اس کے بعد کیا آپ سمجھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ فوراً انہیں کہتے کہ سینکڑوں میل اُلٹے چل کے جاؤ اور اس نقدی کو اُن تک پہنچاؤ، جب کہ یہ بات واضح تھی کہ حضرت یوسفؑ نے دانستہ اُسے اپنے پاس نہ رکھنے اور اُسے واپس کرنے کے لیے ایک اسلوب اختیار کیا۔ حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے جو کچھ کہا، اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بادشاہ نے ہمارے معاملے میں اتنے حُسنِ سلوک اور فیاضی کا ثبوت دیا ہے تو جب ہمیں دوبارہ غلّے کی ضرورت ہو گی تو پھر جائیں گے، اپنے بھائی کو بھی ساتھ لے جائیں گے اور دوبارہ سارا ہدیہ پیش کر دیں گے۔ بائیبل کا بیان یونہی ہے کہ باپ بیٹے اس نقدی کو بوروں میں پا کر سہم گئے اور باپ نے کہا کہ اسے واپس لے جاؤ۔ بعض مفسرین نے بھی اسے بیان کیا ہے، لیکن فی الواقع اگر یہی صورت ہوتی تو یہ قصّے کا ایک اہم جزو تھا، جس کا قرآن میں حذف ہونا مستبعد تھا۔ واللہ اعلم۔

۳۔ یہودی اور حضرت عمرؓ کا جو واقعہ آپ نے لکھا ہے یہ پڑھا تو میں نے

بھی ہے، لیکن چونکہ حوالہ آپ نے بھی نہیں دیا، اس لیے اسے تلاش کرنا میرے لیے مشکل ہے، لیکن اس واقعہ کی ایک روایت ایسی بھی میری نظر سے گزری ہے جس میں فقط حضرت عمرؓ کا تلوار نکال لینا مذکور ہے۔ اس میں منافق کے سر قلم کر دینے کا ذکر نہیں ہے اور حضرت عمرؓ چونکہ سخت گیر انسان تھے، لہذا اُن کے بارے میں تلوار نکال لینے کے اور بھی کئی واقعات مذکور ہیں، لیکن ظاہر بات ہے کہ ایک آدمی اگر مسلمان ہونے کا مُدعی ہو اور اُس کے بعد اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ قابلِ قبول نہ ہو، تو اُس کا یہ فعل ارتداد کی تعریف میں بھی آسکتا ہے۔ اور اس لیے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اُسے مُرتد اور واجب القتل سمجھ کر اُس کا خاتمہ کر دیا ہو، مگر ہر خلیفہ کی حکم عدولی اور سرتابی پر یہ سزا نہیں دی جا سکتی۔ کسی دوسرے حاکم یا خلیفہ کے معاملے کو آنحضورؐ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ خلفائے راشدین کے فیصلوں سے اختلاف کیا گیا اور اُن پر بعض لوگ سب وشتم تک کرتے تھے، بعض اُن کی بیعت میں متأمل تھے، لیکن خلفائے راشدین نے اُنہیں واجب القتل نہیں سمجھا اور ساتھ ہی یہ فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اگر کوئی سب وشتم کرے یا اسلام لانے کے بعد آنحضورؐ کی اطاعت سے انکار کر دے تو صرف اُس شخص کو قتل کیا جا سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۸۱ء)

ترجمہ تفہیم القرآن کے ایک مقام کی توضیح

سوال: میں آپ کی توجہ تفہیم القرآن کے ترجمے میں ایک تسامح کی طرف دلانا چاہتا ہوں۔ سورہ بقرہ۔ آیت ۱۲۶ میں مولانا مودودیؒ نے: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا ..... کا ترجمہ کیا ہے۔ "اس شہر کو امن کا شہر بنا"۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے "اس جگہ کو امن والا شہر بنا"۔ کیونکہ جس وقت حضرت اسماعیلؑ کو وہاں آباد کیا گیا اور جس وقت بناءِ کعبہ تیار کی گئی، اُس وقت وہاں صرف چند جھونپڑیاں اور چند سکونتی جگہیں تھیں۔ اس حالت میں اسے شہر کہنا صحیح نہیں اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا منشا بھی یہی تھا کہ اے پاک پروردگار! اس وادیٔ غیر ذی زرع کو، اس دشتِ کعبہ کو ایک پُر امن اور بارونق شہر میں تبدیل کر دے؛ چنانچہ یہ دعا قبول ہوئی۔ دونوں حضرات یعنی مودودیؒ و ماجدؒ نے شاید یوں سمجھ لیا ہے کہ هٰذَا بَلَدًا ایک ہی مفعول ہے حالانکہ ھذا کے بعد کا ما (،) ہے اور اشارہ اُس وقت کے مکۃ معظمہ کے محلِ وقوع کی طرف ہے، یعنی اس موقع کو۔ پھر عرض کیا بَلَدًا اٰمِنًا (امن والا شہر) بنا۔ ازروئے عربیت بھی تو یہ غلط ہے کیونکہ ہذا معرفہ ہے اور بلداً نکرہ ہے۔ کیا آپ کو ہماری رائے

سے اتفاق ہے ؟

جواب : آپ کا نوازش نامہ ملا۔ میں نے اس کے ساتھ تفہیم القرآن کا ترجمہ پڑھا اور دونوں پر غور کیا۔ میری سمجھ میں جو کچھ آیا وہ یہ ہے کہ دونوں ترجمے صحیح ہیں اور تفہیم اور تفسیرِ ماجدی کے ترجمے پر اعتراضات واشکالات آپ نے وارد فرمائے ہیں وہ کچھ زیادہ جاندار نہیں ہیں۔ آپ کا ترجمہ درج ذیل ہے :

"اے پروردگار، اس (قطعۂ زمین وادیٔ غیر ذی زرع وشتِ کعبہ) کو ایک آباد شہر بنا دے جس میں امن وامان قائم رہے۔"

مولانا مودودیؒ کا ترجمہ ہے :

"اس شہر کو امن کا شہر بنا۔"

مولانا دریابادی کا ترجمہ ہے :

"اس شہر کو امن والا بنا۔"

میرے نزدیک تو یہ سارے ترجمے صحیح ہیں۔ آپ کا اعتراض یہ ہے کہ جس وقت حضرت اسماعیلؑ کو وہاں آباد کیا گیا اور بنائے کعبہ تیار کی گئی، اُس وقت وہاں صرف چند جھونپڑیاں اور چند سکونتی جگہیں تھیں، اس حالت میں اسے شہر کہنا صحیح نہیں۔ آپ مزید فرماتے ہیں کہ "دونوں حضرات نے شاید یوں سمجھا ہے کہ ہذا بلداً ایک ہی مفعول ہے، حالانکہ ہذا کا اشارہ بلد کی طرف نہیں بلکہ صرف اُس وقت کے مکّہ معظمہ کے محلِّ وقوع کی طرف ہے اور از روئے عربیت بھی تو یہ غلط ہے کیونکہ ہذا معرفہ ہے اور بلد نکرہ۔" لیکن میری دانست میں آپ کا سارا اعتراض و استدلال محض نزاعِ لفظی کی قبیل سے ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ

کی دعا کا منشا اگر یہ سمجھا جائے کہ وہ اس قطعۂ ارضی کے حق میں دعا مانگ رہے تھے جو حرم مکہ پر مشتمل ہے یا اس کا مدعا و مآل خیال کیا جائے کہ وہ اس آبادی یا بستی کے لیے دعا کر رہے تھے جو اُس وقت کے بشری نفوس پر بھی حاوی و شامل تھی جو دعا کے وقت وہاں مکین تھے یا آئندہ چل کر وہاں آباد ہوں گے، ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، بلکہ ان میں سے کوئی ایک یا دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں۔ اس وقت کی آبادی کو بھی بلد یا شہر کہا جا سکتا ہے اور اُس محلّ وقوع، یعنی بلدِ حرام کی آئندہ ہونے والی آبادی پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

یہ امر سیاقِ کلام ہی سے ثابت و ظاہر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے یہ دعا اُس وقت نہیں مانگی جب کہ وہ حکمِ ربّانی کی تعمیل میں حضرت ہاجرہ اور اُن کے نومولود صاحبزادے کو بیابان میں اللہ کے حوالے کر کے جا رہے تھے، بلکہ یہ اُس وقت کی دُعا ہے جبکہ ذبحِ عظیم کے آزمائشی مراحل سے گزر کر حضرت اسماعیلؑ جوان ہو چکے تھے۔ اور باپ بیٹے ایک دوسرے حکمِ الٰہی کے تحت بیت اللہ کی تعمیر کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ اُس وقت قبیلۂ جُرہم یہاں آباد ہو چکا تھا جس میں حضرت اسماعیلؑ متاہل ہوئے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ وقتاً فوقتاً اُن سے ملاقات اور پرسشِ احوال کے لیے تشریف لاتے تھے۔ اِس کا ذکر صحیح احادیث میں ہے۔ اِس لیے ضروری نہیں کہ حضرت اسماعیلؑ کے ایامِ طفولیت سے لے کر تعمیرِ کعبہ کے مرحلے تک وہاں کی آبادی چند جھونپڑیوں ہی تک محدود ہو۔ اگر ہو بھی، تب بھی اس موجود یا آئندہ متوقع آبادی کو بلد یا شہر کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

لغوی ترکیب کے لحاظ سے بھی ضروری نہیں کہ دعا میں ہذا کا مشارٌ الیہ بلد

نہ ہو، بلکہ لازماً کوئی دوسرا محذوف و معہود لفظ مثلاً قطعہ یا بقعہ ہو۔ یہاں بلد یا البلد کا لفظ بھی مشار الیہ ہو سکتا ہے اور وہ نکرہ بھی ہو سکتا ہے، نکرہ ہو گا تو برائے تفخیم و تعظیم ہو گا، ورنہ مراد حرمِ مکہ کا متعین رقبہ ہے اور معرفہ ہو گا تو بھی ظاہر ہے کہ مراد البلد الحرام ہی ہو گا۔ آپ کو غالباً یاد نہ رہا کہ ایسی ہی دعا سورۂ ابراہیم (۳۷) میں بھی مذکور ہے اور وہاں الفاظ ہیں : رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا ...... یہیں بوادٍ غیر ذی زرع کے الفاظ بھی وارد ہیں۔ مفسرین میں سے بعض کا خیال ہے کہ یہ دوسری دعا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ دونوں دعائیں تعمیرِ کعبہ ہی کے وقت کی ہیں جبکہ حضرت اسماعیلؑ جوان تھے اور حضرت اسحٰقؑ بھی پیدا ہو چکے تھے۔ بہرکیف جو صورت بھی ہو اُس میں حضرت ابراہیمؑ عرض کر رہے ہیں کہ "اے ہمارے رب میں نے اپنی اولاد کو اس بنجر وادی میں بسا دیا ہے" اور دعا میں طلب کر رہے ہیں کہ میرے رب، اس بلد (ھٰذا البلد) کو امن والا شہر بنا۔ یہاں آپ کے ان سارے اعتراضات کا کیا جواب ہو گا جو آپ نکرہ و معرفہ اور بلد اور البلد کو بنیاد بنا کر کر رہے ہیں ؟ اگر کوئی جواب ہے، تو وہی ہمارا جواب ان خردہ گیریوں کا ہو گا جو آپ دوسروں کے ترجمے پر کر رہے ہیں۔ یہاں نکرہ کے بجائے معرفہ استعمال ہوا ہے۔

آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ بلد کا ترجمہ اردو میں شہر کیے بغیر چارہ نہیں۔ کیونکہ اردو زبان میں عربی جیسی وسعت نہیں، ورنہ لغت میں ہر خالی قطعۂ زمین کو بلد کہہ سکتے ہیں۔ خواہ اس میں انسان بستے ہوں، مردے دفن ہوں یا چرند، پرند یا وحشی جانور پائے جاتے ہوں۔ قاموس میں البلد کے معنی ہیں :

کل قطعۃ مستحیزۃ عامرۃ او غامرۃ والتراب و القبر و المقبرۃ والدار والاثر و اُدحی النعام ۔

(ہر قطعۂ زمین جس کے حدود معیّن ہوں وہ بلد ہے خواہ آباد ہو یا اُجاڑ ہو، چٹیل ہو، مقبرہ ہو، گھر ہوں یا کھنڈر یا چوپایوں کا مسکن ہو) تقریباً یہی معانی تاج العروس میں درج ہیں ۔ امام راغبؒ مفردات القرآن میں فرماتے ہیں :

البلد ، المکان المختط المحدود المتانس باجتماع قطانہ ...... وسمیت المفازۃ بلدا لکونہا موطن الوحشیات والمقبرۃ بلدا لکونہا موطنا للاموات....

(یہ قریب قریب وہی مضمون و مفہوم مذکورہ بالا ہے جو دوسرے الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے)

قرآن مجید کے تین مقامات (الفرقان ۔۴۹ ، الزخرف ۔۱۱ ، قٓ ۔ ۱۱) میں بارش کے ذریعے سے بلدۃً میتاً کے زندہ کیے جانے کا ذکر ہے ۔ یہاں مُردہ بستی سے مراد ایسی اُفتادہ زمین بھی ہو سکتی ہے جہاں کوئی آبادی یا روئیدگی نہ ہو۔ اس سے لازماً مراد آباد جگہیں نہیں ہیں ۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۸۱ء)

قادیانی مُدّعی کا جھوٹا دعوائے مہدویت

سوال : موجودہ جدوجہد ہم سب نے مشترکہ طور پہ قادیانیوں کے خلاف کی اور اُن کو آخر کار غیر مسلم اقلیت قرار دے دیا، اس دوران میں مجھے ایک قادیانی نے چند کتابیں دیں۔ میرے دل میں بھی تجسس بڑھ گیا تھا۔ ان کی دوسری باتوں میں تو خیر میں نے اس قدر گہرائی محسوس نہ کی، مگر ایک بات ان کی میرے دل میں اٹک کر رہ گئی، اور اس کے متعلق میری سمجھ میں کوئی توجیہہ نہ آئی۔ آپ سے درخواست ہے کہ اس کا تفصیل سے جواب دیں اور مجھ پر اس کی حقیقت واضح کر دیں۔

ایک کتاب میں لکھا تھا کہ آنحضرتؐ نے پیش گوئی کی تھی : (انّ لمھدینا ایتین ....) ترجمہ یہ ہے کہ ہمارے مہدی کے لیے دو نشانیاں ہیں اور جب سے یہ زمین و آسمان بنے ہیں یہ واقعہ کبھی نہیں ہوا۔ اور وہ یہ کہ جب مہدی پیدا ہوگا تو رمضان کے مہینے میں ۱۳ تاریخ کو چاند گرہن اور ۲۸ تاریخ کو سورج کو گرہن لگے گا۔" اور یہ واقعہ پہلے کبھی نہ ہوا۔" سننِ دارقطنی صفحہ ۱۸۸) اس میں مزید لکھا تھا کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء مہدویت کا دعویٰ کیا اور ۱۸۹۴ء میں نصف کرۂ مشرقی میں اور ۱۸۹۵ء میں کرۂ مغربی میں یہ واقعہ ظہور میں آیا۔ آپ براہِ کرم واضح کریں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم کی اس پیش گوئی کا صحیح مطلب کیا ہے اور یہ کس سے متعلق ہے؟

جواب : مرزا غلام احمد کے جھوٹے دعووں کی تردید میں علمائے کرام نے کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی ہے۔ اب پاکستان کی قومی اسمبلی نے بھی یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مرزا غلام احمد اور اُس کے پیرو دائرۂ اسلام سے خارج ہیں، لیکن افسوس ہے کہ ابھی قادیانیوں کو اپنے اور اپنے پیشوا کے باطل دعاوی پھیلانے کی اجازت ملی ہوئی ہے۔ مرزا غلام احمد صاحب نے اپنے جن دعووں میں کرشن اور رودر گوپال وغیرہ کا اپنے آپ کو مصداق ٹھہرایا ہے، اُن سے تو ہمیں تعرض کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن مرزا غلام احمد کے پیرو جب مسلمان ہونے کے مدعی بنتے ہیں اور مرزا غلام احمد کے ان دعاوی کا پرچار کرتے ہیں جن میں اُسے نبی، رسول، مسیح موعود اور مہدی معہود کہا گیا ہے، تو یہ حرکت قانون کی نگاہ میں بھی جرم ہے اور ہر غیرت مند مسلمان کے لیے بھی دل آزاری کا موجب اور ناقابلِ برداشت ہے۔ معلوم نہیں ان لوگوں کی رسی کب تک دراز رہے گی؟

بہر کیف مہدی کے متعلق جس پیش گوئی کے بارے میں آپ نے دریافت کیا ہے چونکہ قادیانی اُسے مرزا غلام احمد پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لیے میں اس کی حقیقت مختصراً واضح کیے دیتا ہوں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مہدی کے معنی عربی زبان میں ہدایت یافتہ کے آتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص نبوت کا مدعی کاذب بن کر دائرۂ اسلام سے خارج ہو چکا ہے، وہ ہدایت یافتہ کیسے ہو سکتا ہے؟ ایسا شخص مہدی نہیں بلکہ ضال و مضل اور غاوی ہے جس مہدی کا ذکر بعض روایات میں آیا ہے وہ بہر حال اُمتِ مسلمہ کا ایک فرد ہو گا۔

صاحبِ اقتدار ہوگا، وہ کسی نظامِ باطل کا آلہ خوار نہیں ہوگا، نہ اس طرح نت نئے دعوے کرے گا جن کا سچائی اور حقیقت سے دور کا واسطہ بھی نہ ہو۔

قادیانیوں نے اپنے استدلال میں تلبیس کا دوسرا حربہ جو اختیار کیا ہے وہ ان کی درجِ ذیل دعوے میں پوشیدہ ہے جسے وہ بار بار دُہراتے ہیں، چنانچہ "الفضل، جلسہ سالانہ نمبر ۲۳، دسمبر ۱۹۷۴ء" میں ہے:

"رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آخری زمانے کے متعلق جس میں مہدی معہود نے ظاہر ہونا تھا یہ پیش گوئی فرمائی تھی"۔

اِس عبارت کے ذریعے سے قاری کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ آگے جو پیش گوئی انہوں نے درج کی ہے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے اور آنحضورؐ نے خود مہدی کے متعلق یہ علامات بیان فرمائی ہیں۔

اب آپ دیکھیے کہ سننِ دارقطنی میں پوری عبارت یوں ہے:

عن عمرو بن شمر عن جابر عن محمد بن علی قال ان لمهدینا آیتین۔

اس سلسلۂ اسناد میں نبی صلی اللہ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ کسی صحابی تک کا ذکر بھی نہیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قولِ رسولؐ تو کجا قولِ صحابی بھی نہیں ہے۔ اس کے آخری راوی محمد بن علی ہیں اور وہ یہ بات کہہ رہے ہیں۔ پھر آخر قادیانیوں کا یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پیش گوئی فرمائی تھی۔ محمد بن علیؒ کے متعلق دارقطنی میں صراحت نہیں کہ یہ کون سے محمدؒ بن علی ہیں۔ کُتبِ رجال میں اس نام کے کم از کم پندرہ راوی ملتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ یہ محمد بن علی امام باقرؒ ہیں۔ بلاشبہ وہ ثقہ ہیں، لیکن اسناد کے باقی راوی سب مجروح ہیں۔ بالغرض اگر سارے راوی ثقہ اور قابلِ اعتماد ہی ہوں تب بھی اس قول پہ حدیثِ رسولؐ کا اطلاق کسی طرح نہیں ہو سکتا اور ہمارے لیے اصل ماخذ و حجت قرآن و حدیث ہے۔

پھر اس روایت کے ترجمہ میں قادیانیوں نے جس مغالطہ انگیزی اور فریب دہی سے کام لیا ہے وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ اس میں "اوّل لیلۃ من رمضان" کا ترجمہ تیرھویں رات اور "نصف منہ" کا ترجمہ اٹھائیسویں دن کر دیا گیا ہے۔ یہ قادیانیوں کا کوئی اپنا حساب کتاب اور ریاضی کا فلسفہ ہوگا جس میں پہلی تاریخ تیرھویں اور نصف رمضان اٹھائیسویں تاریخ بن جاتی ہے۔ انہوں نے اپنا ایک الگ کیلنڈر ایجاد کر رکھا ہے، غالباً یہ اُسی کا کرشمہ ہے۔

آخری اور فیصلہ کن بات اس روایت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا مضمون دوسری احادیثِ صحیحہ سے متعارض ہونے کے باعث بھی ناقابلِ قبول ہے۔ بہت سی صحیح احادیث میں یہ ارشادِ نبویؐ مروی ہے کہ کسوف و خسوف کا کوئی تعلق کسی انسان کی زندگی یا موت سے نہیں ہے۔

صحیح بخاری، ابواب الکسوف میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے:

کسفت الشمس علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم مات ابراھیم۔ فقال الناس کسفت الشمس لموت ابراھیم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ،

فاذا رأیتم فصلوا وادعوا اللہ۔

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس روز سورج گرہن ہوا تھا جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی وفات ہوئی۔ لوگوں نے کہا کہ ابراہیمؓ کے انتقال کی وجہ سے سورج گرہن ہوا ہے۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سورج اور چاند کسی شخص کی موت یا زندگی کی وجہ سے گرہن نہیں ہوتے۔ پس جب تم ایسا دیکھو تو نماز کسوف وخسوف پڑھو، اور اللہ سے دعا کرو)۔

دوسری احادیث میں مزید یہ الفاظ ہیں کہ یہ دونوں قسم کے واقعات اللہ کی نشانیاں ہیں، اللہ ان کے ذریعے سے بندوں کو ڈراتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشاداتِ مبارک کا صاف مطلب یہ ہے کہ سورج اور چاند گرہن کا کوئی تعلق کسی انسان کی زندگی یا موت سے نہیں ہے۔ ان کا مقصد محض تخویف وتنذیر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں جب سورج گرہن ہوا، تو آپؐ نے اپنی نبوّت کے حق میں کبھی اس واقعے کو بطورِ دلیل پیش نہیں کیا، نہ اُمّت کے کسی فرد نے آج تک کسوف وخسوف سے اس طرح کا استدلال کیا ہے، یہ محض جھوٹے دعویداروں کا طریقہ ہے کہ وہ اپنے باطل مزعومات کے لیے ایسے بودے اور غیر یقینی سہارے تلاش کرتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۵ء)

مسلم، قادیانی اختلاف کی حقیقت

مسلمانوں اور قادیانیوں کے درمیان جو وسیع اور ناقابلِ عبور اختلاف کی خلیج حائل ہے جس کی بنا پر سرزمینِ پاکستان میں بار بار تصادم اور خونریزی کے واقعات رُونما ہو رہے ہیں، اُسے سمجھنے اور اس کی صحیح نوعیت متعین کرنے کی کماحقہٗ کوشش نہیں کی جاتی۔ بالعموم دانستہ یا نادانستہ طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ محض فرقہ وارانہ منافرت کا ایک شاخسانہ ہے اور اسے امن و امان اور نظم و ضبط (Law and Order) کی سطح پر رکھ کر اور فریقین کو طاقت سے دبا کر حل کیا جا سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جھگڑا اہلِ اسلام کے دو گروہوں اور اُمتِ مسلمہ کے دو فرقوں کا جھگڑا نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد ایک شخص (مرزا غلام احمد قادیانی) کے ایسے دعووں پر قائم ہے جو دعوے اس مدعی کے نزدیک قرآنی وحی کے مانند قطعی اور یقینی ہیں اور ان دعووں کو تسلیم نہ کرنے والا قطعی کافر اور خارج از اسلام ہے۔ دوسری طرف عامۃ المسلمین کے نزدیک اس طرح کا دعویٰ کرنے والا اور اُسے تسلیم کرنے والا دونوں کافر ہیں، چنانچہ یہ اختلاف فرقہ وارانہ نہیں، بلکہ کفر و اسلام کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی حقیقی نوعیت واضح کرنے کے لیے درج ذیل تصریحات قابلِ ملاحظہ ہیں:

مرزا غلام احمد کی وحی پر ایمان :

اپنی وحی والہام کے متعلق مرزا غلام احمد کا موقف ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

" میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسی طرح ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف پر اور خدا کی دوسری کتابوں پر اور جس طرح قرآن شریف کو حقیقی اور قطعی طور پر خدا کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے اوپر نازل ہوتا ہے خدا کا کلام یقین کرتا ہوں کیونکہ اس کے ساتھ الٰہی چمک اور نور دیکھتا ہوں اور اس کے ساتھ خدا کی قدرتوں کے نمونے پاتا ہوں "

(حقیقۃ الوحی ، از مرزا غلام احمد صفحہ ۲۱۱ ۔ بک ڈپو ۔ تالیف و اشاعت ، قادیان ، دسمبر ۱۹۳۴ء ، تاریخ اشاعت بار اول ۱۵ مئی ۱۹۰۷ء)

" میں جیسا کہ قرآن شریف کی آیات پر ایسا ہی بغیر فرق ایک ذرہ کے اس کھلی کھلی وحی پر ایمان لاتا ہوں جو مجھے ہوئی جس کی سچائی اس کے متواتر نشانوں سے مجھ پر کھل گئی ہے "

(ایک غلطی کا ازالہ ، مرزا غلام احمد ، صفحہ ۸)

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد اور جو شخص مرزا غلام احمد کو سچا سمجھتا ہے اس کا ایمان الہامات مرزا اور وحی مرزا پر اسی طرح یقینی اور قطعی ہے

جس طرح قرآن مجید اور دوسری کُتبِ الٰہیہ پر ہونا چاہیئے اور اس کے نزدیک اِن الہامات اور وحی کو جھٹلانا قرآن مجید کو جھٹلانا ہے۔ یہ ارکانِ ایمان میں کھلا اضافہ ہے جو مرزا غلام احمد نے کیا ہے۔ اس اضافے کے بل پر اور اس کے نتیجے میں ارکانِ ایمان (Articles of Faith) میں جس طرح مرزا صاحب نے ترمیم و تنسیخ کی ہے، اب وہ ملاحظہ فرمایئے:

ایمان بالآخرۃ میں تحریف:

اللہ تعالیٰ قرآن مجید کی دوسری سورہ "البقرہ" کے شروع ہی میں پرہیزگار مومنوں کی صفات بیان فرماتا ہے:

اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ○ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ ○

(وہ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، جو ہمارے دیئے ہوئے رزق سے خرچ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر جو تمہاری طرف اُتاری گئی اور جو تم سے پہلے نازل ہوئی اور وہ آخرت (قیامت) پر یقین رکھتے ہیں)۔

ظاہر ہے کہ یہاں صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن سے پہلے نازل ہونے والی تعلیم آسمانی پر ایمان لانے کا ذکر ہے اور بعد میں کسی نازل ہونے والی تعلیم کا

ذکر نہیں اور مرزا غلام احمد بھی ۱۹۰۶ء تک اس آیت کا یہی مفہوم لیتے تھے؛ چنانچہ ان کی سورۂ بقرۃ کی جو تفسیر ادارہ المصنفین ربوہ نے چھاپی ہے، اس کے صفحہ ۱۱ پر یہ عبارت موجود ہے :

"...... وہ ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر جو تجھ پر نازل کی ہے اور جو کچھ تجھ سے پہلے نازل ہوا اور آخرت پر یقین رکھتے ہیں۔"

تقریباً یہی ترجمہ اس تفسیر کے صفحہ ۱۰ اور صفحہ ۶۰ پر بھی ہے جس میں "آخرت پر یقین رکھتے ہیں" کے الفاظ ہیں، لیکن بعد میں دوسرا الہام آگیا جس نے اس آیت کا مفہوم الٹ کر رکھ دیا۔ فرمایا :

"آج میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قرآن شریف کی اور اس سے پہلی وحی پر ایمان لانے کا ذکر تو قرآن شریف میں موجود ہے۔ ہماری وحی پر ایمان لانے کا ذکر کیوں نہیں۔ اسی امر پر توجہ کر رہا تھا کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے بطور القاء کے یکایک میرے دل میں یہ بات ڈالی گئی کہ آیۂ کریمہ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ ۝ میں تینوں وحیوں کا ذکر ہے۔ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ سے قرآن شریف کی وحی اور مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ سے سابقہ انبیاء کی وحی اور آخرت سے مراد مسیح موعود کی وحی ہے۔ آخرت کے معنی ہیں پیچھے آنے والی۔ وہ پیچھے آنے والی چیز کیا ہے۔ سیاقِ کلام سے ظاہر ہے کہ یہاں پیچھے آنے والی چیز سے مراد وہ وحی ہے جو قرآن کریم کے بعد

نازل ہوگی۔ کیونکہ اس سے پہلے وحیوں کا ذکر ہے۔ ایک وہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ دوسری وہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل نازل ہوئی اور تیسری وہ جو آپ کے بعد آنے والی تھی"۔

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا صـ۹۳ منقول از ریویو آف ریلیجنز جلد ۱۴ بابت ماہ مارچ و اپریل ۱۹۱۵ء صـ۱۶۴ حاشیہ)

قادیانیوں کے شائع کردہ انگریزی ترجمۂ قرآن جس پر چند ماہ پہلے بلوچستان میں خاصے ہنگامے ہو چکے ہیں" اس میں بھی یہی مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ بعض قادیانیوں یا مسلمانوں کا خیال تھا کہ یہ ترجمہ مترجم کی اپنی ایک نئی اُپج یا ایجاد ہے۔ حالانکہ اس کی بنیاد مرزا غلام احمد کے الہام و القاء پر ہے جو ان کے بقول وحیِ قرآنی کی طرح قطعی اور یقینی ہے۔ اور جو ہم مسلمانوں کے نزدیک قرآن مجید میں تحریف ہے۔

ایمان بالملائکہ میں تحریف:

کتاب اللہ پر ایمان اور یوم آخرت پر ایمان اور عقیدے میں مرزا غلام احمد کی ترمیم اور حذف و اضافہ کے بعد اب ہم ملائکہ یعنی اللہ کے فرشتوں پر ایمان کو لیتے ہیں جو ارکان ایمان میں شامل ہے۔ مرزا غلام احمد اسی سورۂ بقرہ کی تفسیر میں ذرا آگے چل کر آیت ۳۱ کی تشریح بیان کرتے ہیں۔ اس آیت میں سوال و جواب مذکور ہے، جو خلافتِ ارضی کے لیے حضرت آدمؑ کی تخلیق کے وقت اللہ اور اس کے فرشتوں کے مابین ہوا۔ ملائک کے زیرِ عنوان مرزا غلام احمد لکھتے ہیں:

" سو وہ اشیاء خارجیہ جو ہماری روحانیت پر اثر ڈال کر شمس اور قمر

اور عناصر کی طرح جو اغراض جسمانی کے لیے ممد ہیں، ہماری اغراض روحانی کو پورا کرتی ہیں، انہی کا نام ہم ملائکہ رکھتے ہیں ۔"

(تفسیر سورہ بقرہ مذکورہ بالا، ص ۱۰۱ منقول از "آئینۂ کمالاتِ اسلام" ص ۱۳۳ - ۱۳۵ حاشیہ) ۔

"قرآن کریم کی تعلیم کی رُو سے فرشتے نجوم اور شمس اور قمر اور آسمان کے لیے جان کی طرح ہیں اور قیام اور بقا ان تمام چیزوں کا فرشتوں کے تعلق پر موقوف ہے اور ان کے ارجاء کی طرف کھسک جانے سے تمام اجرام ستاروں اور شمس و قمر اور آسمان کو موت کی صورت پیش آتی ہے تو پھر اس صورت میں وہ جان کی طرح ہوئے یا کچھ اور ہوئے ۔"

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا صفحہ ۱۰۱ منقول از " آئینۂ کمالاتِ اسلام صفحہ ۱۴۳ - ۱۴۴ حاشیہ)

" قرآن شریف سے ثابت ہے کہ یہ سیّارات اور کواکب اپنے اپنے قالبوں کے متعلق ایک ایک روح رکھتے ہیں جن کو نفسِ کواکب سے بھی نامزد کر سکتے ہیں اور جیسے کواکب اور سیّاروں میں باعتبار ان کے قالبوں کے طرح طرح کے خواص پائے جاتے ہیں جو زمین کی ہر ایک چیز پر حسبِ استعداد اثر ڈال رہے ہیں ایسا ہی اُن کے نفوسِ نورانیہ میں بھی انواع اقسام کے خواص ہیں جو باذنِ حکیمِ مطلق کائنات الارض کے باطن پر اپنا اثر ڈالتے ہیں اور یہی نفوسِ نورانیہ کامل بندوں پر بشکلِ انسانی جسمانی متشکل ہو کر ظاہر ہو جاتے ہیں اور بشری صورت سے متمثل

ہوکر دکھائی دیتے ہیں۔ اور یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ تقریر از قبیلِ خطابیات نہیں بلکہ یہ صداقت ہے جو طالبِ حق اور حکمت کو ضرور ماننی پڑے گی۔"

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۳، منقول از توضیحِ مرام ص ۴۳-۴۵)

"بعض مقاماتِ قرآن شریف میں اجسام کے ہر ایک ذرّہ پر بھی ملائک کا نام اطلاق کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ سب ذرّات اپنے رب کریم کی آواز سنتے ہیں اور وہی کرتے ہیں جو اُن کو حکم دیا گیا ہو۔ مثلاً جو کچھ تغیرات بدنِ انسانی میں مرض کی طرف یا صحت کی طرف ہوتے ہیں۔ ان تمام مواد کا ذرّہ ذرّہ خدا تعالیٰ کی مرضی کے موافق آگے پیچھے قدم رکھتا ہے۔"

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۴، منقول از توضیحِ مرام صفحہ ۴۳-۴۵)

دوسرے لفظوں میں بقول مرزا فرشتوں کا وجود بس اتنا اور اس قدر ہے کہ وہ اجرامِ سماویہ، قوائے کائنات اور اجسامِ انسانی میں روح اور جان کا کام دیتے ہیں۔ اجرام و عناصر قالب ہیں اور فرشتے ان قوالب میں اَرواح ہیں۔ سورج، چاند اور آسمان اس بنا پر ذی روح ہیں اور یہ روح اگر نکل یا کھسک جائے تو کائنات کی جان نکل جائے۔ یہ ایمان بالملائکہ کے عقیدہ میں صریح تحریف ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر فرشتوں کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اجسامِ بشریہ اور اجرامِ فلکیہ میں جان کی حیثیت رکھتے ہیں، تو پھر کلامِ الٰہی کے ساتھ ان کے انبیاء پہ نزول کی حقیقت اور قدر و قیمت کیا باقی رہ جاتی ہے۔ پھر تو دین و ایمان سب فسانہ و فسوں بن کر رہ جاتا ہے۔ ملائکہ کا یہ تصوّر اسلام اور قرآن و حدیث کا تصوّر نہیں بلکہ یہ یونان کے

کافر و مشرک فلاسفہ سے مستعار لیا گیا ہے۔

تعریفِ ملائکہ میں مزید تحریف :

اس کے بعد اب مرزا غلام احمد نے ملائکہ اور آیاتِ مذکورہ کی (جن میں ملائکہ کی گفتگو اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے) ایک دوسری تعریف و تفسیر بھی پیش کی ہے، لکھتے ہیں :

"میری نسبت خدا نے میرے ہی ذریعہ سے براہینِ احمدیہ میں خبر دی کہ میں آدم کے رنگ پر ایک خلیفہ پیدا کرتا ہوں۔ تب اس خبر کو سُن کر بعض مخالفوں نے میرے حالات کو کچھ اپنے عقائد کے برخلاف پا کر اپنے دلوں میں کہا کہ یا الٰہی کیا تو ایسے انسان کو اپنا خلیفہ بنائے گا کہ جو ایک مفسد آدمی ہے جو ناحق قوم میں پھوٹ ڈالتا ہے اور علماء کے مسلّمات سے باہر جاتا ہے۔ تب خدا نے جواب دیا کہ جو مجھے معلوم ہے وہ تمہیں معلوم نہیں۔ یہ خدا کا کلام ہے کہ جو مجھ پر نازل ہوا۔ اور در حقیقت میرے اور میرے خدا کے درمیان ایسے باریک راز ہیں جن کو دنیا نہیں جانتی اور مجھے خدا سے ایک نہانی تعلق ہے جو قابلِ بیان نہیں اور اس زمانہ کے لوگ اس سے بے خبر ہیں۔ پس یہی معنی ہیں اِس وحی کے کہ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ "

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۸، منقول از براہینِ احمدیہ حصۂ پنجم صفحہ ۶۳)۔

اِس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآنِ مجید، سورۂ بقرہ آیت ۳۱ میں اللہ تعالیٰ نے جو واقعہ یاد دلایا ہے کہ جب اُس نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں اور فرشتوں نے کہا تھا کہ آپ زمین میں اس کو مقرر کر رہے ہیں جو فساد اور خونریزی کرے گا تو اس میں خلیفہ سے مراد مرزا غلام احمد اور سوال کرنے والے فرشتوں سے مراد مرزا کے مخالفین و معترضین ہیں جن کو اللہ نے یہ کہہ کر چپ کرا دیا کہ جو کچھ میں جانتا ہوں، وہ تم نہیں جانتے۔ یہ اللہ کا کلام ہے جو مرزا غلام احمد پر نازل ہوا اور اس میں نعوذ باللہ وہ نکتہ سمجھایا گیا جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور اُمّت کے کسی شخص کو معلوم نہ تھا۔ کیونکہ ان میں سے کسی نے بھی آج تک اس آیت کا یہ مفہوم بیان نہیں کیا۔

جنّت و آدمؑ کے قرآنی تصوّر سے انحراف :

اب اس کے بعد سورۂ بقرہ، آیت ۳۶ کی جو تفسیر مرزا غلام احمد نے کی ہے وہ بھی قابلِ دید ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے کہا :

"اے آدم، تو اور تیری بیوی جنّت میں رہو ......" اس کی تشریح میں مرزا غلام احمد یوں لکھتے ہیں :

"اے آدم تو اور جو شخص تیرا تابع اور رفیق ہے، جنّت میں، یعنی حیاتِ حقیقی کے وسائل میں داخل ہو جاؤ۔"

(تفسیر سورۂ بقرہ ادارۃ المصنفین صفحہ ۱۳۵ بحوالہ براہینِ احمدیہ جلد چہارم صفحہ ۴۹۶ - ۴۹۷ حاشیہ در حاشیہ نمبر ۳)

مگر ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں :

" اب یاد رہے کہ اس بندہ حضرتِ احدیت کی پیدائش جسمانی اس پیشگوئی کے مطابق بھی ہوئی، یعنی میں توام پیدا ہوا تھا اور میرے ساتھ ایک لڑکی تھی جس کا نام جنّت تھا اور یہ الہام کہ : یٰاٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ جو آج سے بیس برس پہلے براہینِ احمدیہ کے صفحہ ۴۹۶ میں درج ہے، اس میں جو جنّت کا لفظ کا ہے اس میں یہ ایک لطیف اشارہ ہے کہ وہ لڑکی جو میرے ساتھ پیدا ہوئی اس کا نام جنّت تھا اور یہ لڑکی صرف سات ماہ تک زندہ رہ کر فوت ہو گئی تھی۔ غرض چونکہ خدا تعالیٰ نے اپنے کلام اور الہام میں مجھے آدم صفی اللہ سے مشابہت دی تو یہ اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ اس قانونِ قدرت کے مطابق جو مراتب وجود دوریہ میں حکیم مطلق کی طرف سے چلا آتا ہے۔ مجھے آدم کی خو اور طبیعت اور واقعات کے مناسبِ حال پیدا کیا گیا ہے ؛ چنانچہ وہ واقعات جو حضرت آدمؑ پر گذرے منجملہ اُن کے یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السّلام کی پیدائش زوج کے طور پر تھی، یعنی ایک مرد اور ایک عورت ساتھ تھی اور اسی طرح پر میری پیدائش ہوئی، یعنی جیسا کہ میں ابھی لکھ چکا ہوں میرے ساتھ ایک لڑکی پیدا ہوئی جس کا نام جنّت تھا اور پہلے وہ لڑکی پیٹ میں سے نکلی تھی :"

(تفسیر سورۂ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۳۰ منقول از تریاق القلوب صفحہ ۱۵۴۔۱۵۷)۔

حج اجازتِ مرزا کے ساتھ مشروط :

ارکانِ اسلام میں سے حج بیت اللہ ایک اہم رکن ہے۔ قرآن مجید، سورۂ آلِ عمران، آیت ۹۷ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلاً ۔

(اللہ کا حق ہے لوگوں پر کہ وہ بیت اللہ کا حج کریں، جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو)

تمام اُمّت کا اس پہ اتفاق ہے کہ جو شخص صحت اور مال کے لحاظ سے حج پر جانے کے قابل ہو اور رستے میں کوئی ناقابلِ عبور رکاوٹ نہ ہو، تو اس پہ حج فرض ہے۔

لیکن مرزا غلام احمد کہتے ہیں :

" ایک حج کے ارادہ کرنے والے کے لیے اگر یہ بات پیش آجائے کہ وہ اس مسیح موعود کو دیکھ لے جس کا تیرہ سو برس پہلے سے اہلِ اسلام میں انتظار ہے تو بموجب نصِ صریح قرآن اور احادیث کے وہ بغیر اس کی اجازت کے حج کو نہیں جا سکتا "

(تفسیر سورۂ آلِ عمران صفحہ ۱۳۴ ـ ادارۃ المصنفین، بحوالہ تذکرۃ الشہادتین صفحہ ۴۸)۔

سخت حیرت وعبرت کا مقام ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو ایسی

کوئی شرط عائد نہیں کی کہ جو مسلمان مجھے دیکھ لے، وہ میری اجازت لیے بغیر حج نہ کرے، نہ قرآن مجید میں ایسی کوئی تصریح بلکہ اشارہ تک موجود ہے، نہ مسیح موعود کا لفظ قرآن و حدیث میں موجود ہے، لیکن جو شخص مسیح موعود ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اُمتی نبی ہونے کا مدعی ہے وہ حج کو اپنی اجازت کے ساتھ مشروط کرنے کی ناپاک جسارت کر رہا ہے۔

دوسری طرف مرزا غلام احمد اپنی جماعت کے جلسۂ سالانہ کے متعلق لکھتے ہیں:

"اس جگہ نفلی حج سے ثواب زیادہ ہے اور غافل رہنے میں نقصان اور خطر کیونکہ سلسلۂ آسمانی اور حکمِ ربّانی ہے"

(آئینۂ کمالاتِ اسلام صفحہ ۳۵۲)

فریضۂ جہاد کی تنسیخ:

جہاد و قتالِ فی سبیل اللہ بھی اسلام کا ایک بنیادی فریضہ ہے جس کی اہمیت قرآن و حدیث میں مختلف مقامات اور متعدد پیرایوں میں بیان فرمائی گئی ہے لیکن مرزا غلام احمد نے اس کی منسوخی کا اعلان کر دیا حقیقۃ الوحی میں بعض اعتراضوں کے جواب کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

"مدافعت بقدرِ حملۂ دشمن ہوتی ہے۔ پس جس قدر انسان پرستوں کو شرک پر غلو ہے وہ غلو بھی انتہاء تک پہنچ گیا ہے۔ اس لیے اب خدا آپ لڑے گا۔ وہ انسانوں کو کوئی تلوار نہیں دے گا اور نہ ہی کوئی

جہاد ہوگا۔ ہاں، اپنا ہاتھ دکھلائے گا۔"

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

"میں یقین رکھتا ہوں کہ جیسے جیسے میرے مرید بڑھیں گے ویسے ویسے مسئلہ جہاد کے معتقد کم ہوتے جائیں گے کیونکہ مجھے مسیح اور مہدی مان لینا ہی مسئلہ جہاد کا انکار کرنا ہے۔"

(تبلیغِ رسالت، مرزا غلام احمد صفحہ ۱۷)

تنسیخِ جہاد کی عجیب توجیہہ :

"صحیح بخاری میں مسیح موعود کی صفات میں لکھا ہے کہ یَضَعُ الحَرب، یعنی مسیح موعود جب آئے گا تو جنگ اور جہاد کو موقوف کردے گا۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ جب مسیح کی روحانی توجہ سے قہری نشان ظاہر ہوں گے اور لاکھوں انسان طاعون اور زلازل وغیرہ سے مریں گے تو پھر تلوار کے ذریعہ سے کسی کو قتل کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی اور خدا اس سے رحیم تر ہے کہ دو قسم کے شدید عذاب ایک ہی وقت میں کسی قوم پر نازل کرے، یعنی ایک قہری نشانوں کا عذاب اور دوسرا انسانوں کے ذریعہ سے تلوار کا عذاب اور خدا تعالیٰ نے قرآن شریف میں صاف فرمایا ہے کہ یہ دو قسم کے عذاب ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔"

(تجلیاتِ الٰہیہ صفحہ ۱۱، مرزا غلام احمد، اشاعتِ قادیان، ۲۹ رجون ۱۹۲۲ء)

یہ ساری تعبیر و تاویل جھوٹ کا پلندا ہے۔ بخاری شریف میں مسیح موعود اور ایسے عذابِ طاعون کا کہیں ذکر نہیں، نہ قرآن مجید میں یہ مذکور ہے کہ طاعون اور "تلوار کا عذاب" ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ حدیث میں یضع الحرب کے الفاظ حضرت مسیح ابن مریم کے متعلق وارد ہیں، مگر اُن کی تشریح وہیں مل جاتی ہے کہ حضرت مسیح، دجال اور اُس کے پیروؤں کو قتل کر کے کفر کے وجود سے دنیا کو پاک کر دیں گے اور لڑائی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ قادیانیوں کے اپنے کسی قرآن یا بخاری کی کتاب میں مسیحِ موعود کا ذکر ہو، تو اور بات ہے، ہمارے قرآن و حدیث میں یہ مضمون نہیں ہے کہ حضرت مسیح قتال کے بغیر ہی طاعون کے ذریعے سے لوگوں کا خاتمہ کر دیں گے۔

برطانوی حکومت سے الہامی وفاداری :

جہاد سے اس دستبرداری کا ایک مقصد برطانوی حکومت اور ہر دوسری طاغوتی حکومت کو اپنی وفاداری کا یقین دلانا تھا۔ انگریزوں کی خوشامد میں انہوں نے اپنے بقول اتنی کتابیں لکھیں جن سے پچاس الماریاں بھر سکتی تھیں۔ مرزا غلام احمد کے اپنے الہام کی رُو سے انہیں پناہ دینے والی انگریزی حکومت ہی تھی؛ چنانچہ حقیقۃ الوحی کے عربی ضمیمہ میں پہلے لکھتے ہیں :

" فاوانا اللہ الی ربوۃ (اللہ نے ہمیں ربوہ میں پناہ دی)

پھر حاشیے میں ربوہ کی تشریح یوں کرتے ہیں :

" قد قال اللہ عزّوجل فی القرآن وآوینا ھما

الیٰ ربوۃ ذات قرار ومعین ۔ ولما جعلنی اللّٰہ
مثیل عیسیٰ جعل لی السلطنۃ البرطانیۃ ربوۃ امن
ورواحۃ ومستقرا حسناً ۔

(اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت مسیح اور ان کی والدہ کے متعلق فرمایا کہ ہم نے انہیں ایک بلند، پُرسکون اور چشموں والی جگہ پناہ دی اور مجھے چونکہ مثیلِ مسیح اللہ نے بنایا اس لیے سلطنتِ برطانیہ کو میرے لیے امن و راحت اور آرام و قرار کا ربوہ بنا دیا) ۔

(ضمیمہ حقیقۃ الوحی صفحہ ۴۵)

مرزا غلام احمد نہ صرف خود انگریزوں کے الہامی وفادار اور نمک خوار رہے ہیں، بلکہ انہوں نے اپنی آئندہ نسلوں پر بھی یہ فرض عائد کر دیا ہے کہ وہ حکومتِ برطانیہ کے ممنون رہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں :

"خدا تعالیٰ ابرِ رحمت کی طرح ہمارے لیے انگریزی سلطنت کو دُور سے لایا اور وہ تلخی اور مرارت جو سکھوں کے عہد میں ہم نے اٹھائی تھی گورنمنٹ برطانیہ کے زیرِ سایہ آکر ہم سب بھول گئے اور ہم پر اور ہماری ذُرّیت پر یہ فرض ہو گیا کہ اس مبارک گورنمنٹ برطانیہ کے ہمیشہ شکرگزار رہیں۔"

(روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۱۶۶ (ازالہ اوہام حصہ اوّل) ناشر شرکت اسلامیہ ۔ ربوہ) ۔

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی مرزا کی نظر میں :

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں شریک ہونے والے مسلمانوں کے متعلق ان کی رائے یہ ہے :

" اُنہوں نے ایک ناجائز اور ناگوار طریقہ سے سرکارِ انگریزی سے باوجود نمک خوار اور رعیت ہونے کے مقابلہ کیا۔ حالانکہ ایسا مقابلہ اور ایسا جہاد اُن کے لیے شرعاً جائز نہ تھا کیونکہ وہ اس گورنمنٹ کی رعیت اور ان کے زیرِ سایہ تھے اور رعیت کا اس گورنمنٹ کے مقابل پر سر اٹھانا جس کی وہ رعیت ہے اور جس کے زیرِ سایہ اور آزادی سے زندگی بسر کرتی ہے سخت حرام اور معصیتِ کبیرہ اور ایک نہایت مکروہ بدکاری ہے۔ جب ہم ۱۸۵۷ء کے سوانح کو دیکھتے ہیں اور اُس زمانہ کے مولویوں کے فتووں پر نظر ڈالتے ہیں جنہوں نے عام طور پر مہریں لگا دی تھیں کہ انگریزوں کو قتل کر دینا چاہیے' تو ہم بحرِ ندامت میں ڈوب جاتے ہیں کہ یہ کیسے مولوی تھے اور کیسے ان کے فتوے تھے۔ جن میں نہ رحم تھا نہ عقل تھی' نہ اخلاق نہ انصاف۔ ان لوگوں نے چوروں اور قزاقوں اور حرامیوں کی طرح اپنی محسن گورنمنٹ پر حملہ شروع کیا اور اس کا نام جہاد رکھا "

(روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۴۸۹ - ۴۹۰ بحوالہ ازالہ اوہام حصہ دوم)

دعوائے رسالت ونبوت :

قرآن مجید چونکہ اللہ کی آخری کتاب، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے آخری نبی اور رسول اور اُمتِ محمدیہ آخری ہدایت یافتہ اُمت ہے، اس لیے یہ امر قطعی ممنوع اور ناممکن الوقوع ہے کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہونیوالے کسی دوسرے شخص کو از سرِنو نبوت عطا کی جائے، اس پر کلام الٰہی اور وحیِ نبوت کا نزول ہو، اُس کی نبوت کا اقرار جزوِ ایمان اور انکار موجبِ کفر ہو۔ مرزا غلام احمد نے اگر نبوت کا دعویٰ نہ کیا ہوتا، تب بھی اُنہوں نے جس طرح ایمان واسلام کے ارکان میں ترمیم اور نصوصِ قرآن میں تحریف کی ہے، (جس کے کچھ نمونے پیش کیے جا چکے ہیں) یہ تحریفِ دین اُن کی تکفیر کے لیے بالکل کافی تھی، مگر اُنہوں نے نبی و رسول ہونے کا دعویٰ کر کے اور اس دعوے کو نہ ماننے والوں کو کافر ٹھہرا کر رہی سہی کسر بھی پوری کر دی ہے۔ مرزا غلام احمد پہلے تمہیدی دعووں کے ذریعے سے آخری دعوے کے حق میں زمین ہموار کرتے رہے۔ ۱۹۰۱ء تک اُنہوں نے کھل کر نبوت کے دعوے کی جراُت نہیں کی اور کی تو ساتھ تردید بھی کرتے رہے۔ اس کے بعد اُنہوں نے صاف طور پر اپنے نبی اور رسول ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اگرچہ اس کے ساتھ ہر دَور میں وہ متعدد اقسام کے دوسرے دعوے بھی کرتے رہے اور نبوت کے دعوے کو بھی بعض دوسرے اضافی الفاظ کے غلافوں میں لپیٹنے کی کوشش کرتے رہے تاکہ اُن کے معتقدین آہستہ آہستہ اور بتدریج اُن کے نت نئے دعووں کو سہارنے اور ہضم کرنے کے قابل ہو سکیں اور مخالفین میں

دفعتہً کوئی شدید اور متفقہ ردِ عمل پیدا نہ ہو، لیکن ان ساری ترکیبوں کے باوجود جس آخری حد تک وہ جا پہنچے ہیں، وہ حد بالکل واضح اور متعین ہے اور اس کے لیے درج ذیل اقتباسات کفایت کرتے ہیں:

"آخری زمانہ میں ایک رسول کا مبعوث ہونا ظاہر ہوتا ہے اور وہی مسیح موعود ہے۔"

(تتمہ حقیقۃ الوحی صفحہ ۶۵ مطبوعہ ۱۹۰۷ء)

"سچا خدا وہ ہے جس نے قادیان میں اپنا رسول بھیجا۔"

(دافع البلاء صفحہ ۱۱ مطبوعہ ۱۹۰۲ء)

"مجھے بتایا گیا ہے کہ تو اس آیت کا مصداق ہے:

هُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ۔"

(اعجاز احمدی صفحہ ۷ مطبوعہ ۱۹۰۲ء) روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۱۰)

"ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم رسول اور نبی ہیں۔"

(بدر ۵ مارچ ۱۹۰۸ء منقول از روحانی خزائن، جلد سوم صفحہ ۱۱)

اپنے آخری خط مندرجہ اخبار "عام" ۲۶ مئی ۱۹۰۸ء میں لکھتے ہیں:

"سو میں خدا کے حکم کے موافق نبی ہوں۔ اگر میں اس سے انکار کروں تو میرا گناہ ہو گا اور جس حالت میں خدا میرا نام نبی رکھتا ہے تو میں کیونکر انکار کر سکتا ہوں۔ میں اس پر قائم ہوں اس وقت تک جو اس دنیا سے گزر جاؤں۔" (روحانی خزائن حصہ سوم صفحہ ۱۱)

مرزا غلام احمد نے ان لوگوں کو صاف اور واضح طور پر کافر قرار دیا ہے جو انہیں نبی تسلیم نہیں کرتے۔ اس کا ثبوت درج ذیل عبارتوں سے فراہم ہو جاتا ہے:

"جو شخص تیری پیروی نہیں کرے گا اور تیری بیعت میں داخل نہیں ہو گا اور تیرا مخالف رہے گا، وہ خدا اور رسول کی نافرمانی کرنے والا جہنمی ہے۔"

(اشتہار معیار الاخیار، مرزا غلام احمد، منقول از کلمۃ الفصل مرزا بشیر احمد صفحہ ۱۲۹)

ایک مرید نے پوچھا کہ آیا آپ کی تکفیر کرنے والا اور صرف آپ کو نہ ماننے والا دونوں کافر ہیں؟ ـــ آپ تریاق القلوب وغیرہ میں لکھ چکے ہیں کہ میرے نہ ماننے سے کوئی کافر نہیں ہوتا اور اب آپ لکھتے ہیں کہ میرے انکار سے کافر ہو جاتا ہے؟ اس کا جواب مرزا غلام احمد یوں دیتے ہیں:

"یہ عجیب بات ہے کہ آپ کافر کہنے والے اور نہ ماننے والے کو دو قسم کے انسان ٹھہراتے ہیں، حالانکہ خدا کے نزدیک ایک ہی قسم ہے کیونکہ جو شخص مجھے نہیں مانتا وہ اسی وجہ سے نہیں مانتا کہ وہ مجھے مفتری قرار دیتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ خدا پر افترا کرنے والا سب کافروں سے بڑھ کر کافر ہے، جیسا کہ فرماتا ہے: فمن اظلم ممن افتریٰ علی اللہ کذباً او کذب بآیاتہٖ، یعنی بڑے کافر وہی ہیں۔ ایک خدا پر افترا کرنے والا۔ دوسرا خدا کے کلام کی تکذیب کرنے والا۔ پس جبکہ میں نے ایک مکذّب کے نزدیک خدا پر افترا،

کیا ہے اس صورت میں نہ میں کافر بلکہ بڑا کافر ہوا اور اگر میں مفتری نہیں تو بلاشبہ وہ کفر اس پر پڑے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خود فرمایا ہے۔ علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا۔ کیونکہ میری نسبت خدا اور رسول کی پیشگوئی موجود ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی کہ آخری زمانہ میں میری اُمّت میں سے ہی مسیح موعود آئے گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی خبر دی تھی کہ میں معراج کی رات میں مسیح ابنِ مریم کو ان نبیوں میں دیکھ آیا ہوں جو اس دُنیا سے گزر گئے ہیں اور یحییٰ شہید کے پاس دوسرے آسمان میں اُن کو دیکھا ہے اور خدا تعالیٰ نے قرآن شریف میں خبر دی کہ مسیح ابنِ مریم فوت ہو گیا ہے۔ اور خدا نے میری سچائی کی گواہی کے لیے تین لاکھ سے زیادہ آسمانی نشان ظاہر کیے اور آسمان پر کسوف خسوف رمضان میں ہوا۔ اب جو شخص خدا اور رسول کے بیان کو نہیں مانتا اور قرآن کی تکذیب کرتا ہے اور عمداً خدا تعالیٰ کے نشانوں کو رد کرتا ہے اور مجھ کو باوجود صدہا نشانوں کے مفتری ٹھیراتا ہے تو وہ مومن کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر وہ مومن ہے تو میں بوجہ افترا کرنے کے کافر ٹھیرا۔ کیونکہ میں ان کی نظر میں مفتری ہوں۔"

(حقیقۃ الوحی صفحہ ۱۶۳ - ۱۶۴)

آگے چل کر مرزا غلام احمد پھر لکھتے ہیں:

"کفر دو قسم پر ہے

(اوّل) ایک یہ کفر کہ ایک شخص اسلام سے ہی انکار کرتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا رسول نہیں مانتا۔
(دوم) دوسرے یہ کہ مثلاً وہ مسیح موعود کو نہیں مانتا اور اس کو باوجود اتمام حجت کے جھوٹا جانتا ہے جس کے ماننے اور سچا جاننے کے بارے میں خدا اور رسول نے تاکید کی ہے اور پہلے نبیوں کی کتابوں میں بھی تاکید پائی جاتی ہے۔ پس اس لئے کہ وہ خدا اور رسول کے فرمان کا منکر ہے کافر ہے! اور اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ دونوں قسم کے کفر ایک ہی قسم میں داخل ہیں کیونکہ جو شخص باوجود شناخت کر لینے کے خدا اور رسول کے حکم کو نہیں مانتا وہ بموجب نصوصِ صریحہ قرآن اور حدیث کے خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اور اس میں شک نہیں کہ جس پر خدا تعالیٰ کے نزدیک اوّل قسم کفر یا دوسری قسم کفر کی نسبت اتمام حجت ہو چکا ہے وہ قیامت کے دن مواخذہ کے لائق ہو گا۔" (حقیقۃ الوحی صفحہ ۱۷۹-۱۸۰)

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مرزا غلام احمد نے جس نبوت و رسالت کا دعویٰ کیا ہے، خواہ وہ ان کے بقول ظلّی ہو یا بروزی ہو یا اس پر ان کے کہنے کے مطابق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی ہو، مرزا غلام احمد اور اُن کی تصدیق کرنے والوں کے نزدیک جو شخص بھی اس دعوے کو تسلیم نہ کرے وہ کافر اور غیر مسلم ہے، قیامت کے روز قابلِ مواخذہ اور جہنمی ہے۔
دوسری طرف دنیا بھر کے سارے مسلمانوں کے نزدیک مرزا غلام احمد کو سچا سمجھنے والے اور اُن کی دعاوی کی تصدیق کرنے والے سب لوگ کافر اور خارج از اسلام ہیں۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں کے بعض فرقے یا گروہوں (مثلاً شیعہ، سنّی،

دیوبندی، بریلوی) کے بعض افراد بھی ایک دوسرے کی تکفیر کر بیٹھتے ہیں (جس سے ہمیں اتفاق نہیں ہے) لیکن ان میں سے کوئی شخص اپنے کسی منصب یا دعوے کے انکار کو بنائے تکفیر نہیں بناتا، نہ یہ کہتا ہے کہ اس پہ اللہ کی وحی یا الہام نازل ہوا ہے۔

مسلمانوں کے متعلق فتویٰ :

مسلمانوں کے متعلق مرزا غلام احمد اور اُن کے بیٹوں کے جو عقائد و تصورات ہیں، اُن کا مزید اندازہ ذیل کے اقتباسات سے ہو سکتا ہے۔ مرزا غلام احمد نے اپنے ایک لڑکے مرزا بشیر احمد (ایم۔ ایم احمد کے والد) کو قمر الانبیاء کا خطاب دیا ہے۔ مرزا بشیر احمد مذکور لکھتے ہیں:

"ہر ایک ایسا شخص جو موسیٰؑ کو مانتا ہے مگر عیسیٰؑ کو نہیں مانتا یا عیسیٰؑ کو مانتا ہے مگر محمدؐ کو نہیں مانتا یا محمدؐ کو مانتا ہے مگر مسیح موعود کو نہیں مانتا وہ نہ صرف کافر بلکہ پکا کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔"
(کلمۃ الفضل صفحہ ۱۱۰، مصنفہ صاحبزادہ بشیر احمد قادیانی مندرجہ ریویو آف ریلیجنز)

یہی مرزا بشیر احمد آگے چل کر لکھتے ہیں:

"حضرت مسیح موعود نے غیر احمدیوں کے ساتھ صرف وہی سلوک جائز رکھا ہے جو نبی کریمؐ نے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔ غیر احمدیوں سے ہماری نمازیں الگ کی گئیں۔ ان کو لڑکیاں دینا حرام قرار دیا گیا، ان

کے جنازے پڑھنے سے روکا گیا۔ اب باقی کیا رہ گیا ہے جو ہم اُن کے ساتھ مل کر کر سکتے ہیں؟ دو قسم کے تعلقات ہوتے ہیں، ایک دینی دوسرے دنیوی۔ دینی تعلق کا سب سے بڑا ذریعہ عبادت کا اکٹھا ہونا ہے اور دنیوی تعلق کا بھاری ذریعہ رشتہ و ناطہ ہے۔ سو یہ دونوں ہمارے لیے حرام قرار دیے گئے۔ اگر کہو کہ ہم کو اُن کی لڑکیاں لینے کی اجازت ہے، تو میں کہتا ہوں نصاریٰ کی لڑکیاں لینے کی بھی اجازت ہے اور اگر یہ کہو کہ غیر احمدیوں کو سلام کیوں کہا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات نبی کریم نے یہود تک کو سلام کا جواب دیا ہے۔"

(کلمۃ الفصل صفحہ ۱۹۶ مندرجہ از ریویو آف ریلیجنز)

مرزا بشیر الدین محمود جو مرزا غلام احمد کے دوسرے لڑکے اور خلیفہ ہیں، لکھتے ہیں:

"کل مسلمان جو حضرت مسیح موعود کی بیعت میں شامل نہیں ہوئے، خواہ اُنہوں نے حضرت مسیح موعود کا نام بھی نہیں سُنا، وہ کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔"

(آئینۂ صداقت مصنفہ مرزا بشیر الدین محمود احمد۔ خلیفۂ قادیان صفحہ ۳۵)

مرزا بشیر الدین کی دو تقریریں ۲۲ اگست ۱۹۱۷ء اور ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کے الفضل میں شائع ہوئی ہیں جو علی الترتیب درج ذیل ہیں:

"حضرت مسیح موعود نے فرمایا ہے کہ اُن کا (یعنی مسلمانوں کا) اسلام

اور ہے اور ہمارا اور، اُن کا خدا اور ہے اور ہمارا اور، ہمارا حج اور ہے اُن کا اور، اسی طرح اُن سے ہر بات میں اختلاف ہے۔"

"یہ غلط ہے کہ دوسرے لوگوں سے ہمارا اختلاف صرف وفاتِ مسیح یا اور چند مسائل میں ہے۔ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی ذات، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، غرض آپ نے تفصیل سے بتایا کہ ایک ایک چیز میں اُن سے ہمیں اختلاف ہے۔"

اِتنی بحث سے یہ حقیقت پایۂ ثبوت تک پہنچ جاتی ہے کہ مسلمانوں اور قادیانیوں کا اختلاف نہایت کُلّی، بنیادی اور اصولی اختلاف ہے۔ یہ کفر و اسلام کا اختلاف ہے۔ اس کا حل اور تصفیہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے اور اُن کی حیثیت اور تعداد کے لحاظ سے اُن کے حقوق اور اُن کی مذہبی اور سیاسی سرگرمیوں کے حدود متعین کیے جائیں۔

(ترجمان القرآن۔ جولائی ۱۹۷۴ء)

(قادیانی گروہ ان دنوں مفسدانہ اور گمراہانہ سرگرمیوں میں بڑے زور وشور سے منہمک ہے۔ پورے ملک کے طول وعرض میں ان لوگوں نے پوسٹر بازی اور تقسیم کتب کی ایک مہم جاری کر رکھی ہے۔ اس کے علاوہ مختلف افراد کو خطوط بھی لکھے جا رہے ہیں۔ اس طرح کا ایک خط میرے نام ڈاک سے آیا تھا اور ڈاک ہی سے مَیں نے اس کا جواب بھیج دیا تھا۔ قارئین کی دلچسپی اور ازالہ قادیانیت کی غرض سے دونوں کو ترجمان میں شائع کیا جا رہا ہے۔ غلام علی)

ایک قادیانی مبلغ کا خط

"آپ کی کتاب "خلافت وملوکیت" پر اعتراضات کا تجزیہ" زیرِ مطالعہ ہے۔ میں ترجمان القرآن میں بھی آپ کے مضامین کا مطالعہ کرتا رہا ہوں میرا تاثر یہ ہے کہ آپ صاحبِ علم، سنجیدہ، باوقار، وسیع الحوصلہ اور غیر متعصب انسان ہیں اور صحیح بات کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں خواہ وہ کسی کے خلاف ہو۔ میں نے ایم، اے کا امتحان دینے کے بعد کئی

سال یورپ میں گزارے جہاں اسلام کی تائید میں مضامین لکھتا رہا۔
میری دلچسپی مذہبی امور، قرآن کریم اور حدیث سے رہی۔ ترجمان القرآن
اور مولانا مودودیؒ کی کئی کتابیں بھی پڑھیں۔ احمدیہ جماعت کا مذہب
ہے کہ اللہ، اُس کے فرشتوں، تمام مومنوں کی ہزار لعنت لاکھ
لعنت اُس جماعت اور اُس انسان پر جو رسولِ مکی و مدنی کو پوری
شان کے ساتھ خاتم النبیین یقین نہیں کرتا اور افسوس اس شخص پر
بھی جو احمدیوں کے اس عقیدے کے باوجود کہتا ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ
وسلّم کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔"

(اس خط کے ساتھ "الفضل" کے چند تراشے بھی تھے جن میں مکر
و فریب کے ذریعے سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی گئی تھی
کہ ختمِ نبوت کے باوجود اجرائے نبوّت جائز و ممکن ہے اور سیّدنا
محمد صلی اللہ علیہ وسلّم سلسلۂ نبوّت کو ختم کرنے اور بند کرنے والی مُہر
نہیں، بلکہ نعوذُ باللہ ڈالنے کی مُہر ہیں جس کے ذریعے سے نبوّت
کی ترسیل و تقسیم ہمیشہ جاری رہے گی)۔

خط کا جواب

آپ کا خط اور اُس کے ساتھ "الفضل" کے تراشے وصول ہوئے۔ آپ
نے تراشے ارسال کرنے کی تکلیفِ ناحق اٹھائی۔ مَیں مرزا غلام احمد اور اُن کے

متبعین کی تحریرات و نظریات سے ناواقف نہیں ہوں۔ ۱۹۰۱ء میں مرزا غلام احمد نے نبی اور رسول ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ اس سے پہلے اگر مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا یا نبی ہونے سے انکار کیا تھا تو ایسا انکار دعولٰے نبوت کے بعد معتبر نہیں رہا۔ ۱۹۰۱ء سے پہلے مرزا غلام احمد خود اُس شخص کو کافر سمجھتے تھے جو نبی ہونے کا دعویٰ کرے۔ میں مرزا غلام احمد اور مرزا غلام احمد کی نبوت تسلیم کرنے والوں کو قطعی کافر اور خارج از دائرۂ اسلام سمجھتا ہوں۔

مرزا غلام احمد کی حیثیت صرف متنبیِ کاذب ہی کی نہیں، اس کی بیشتر تحریریں لسانی اغلاط، کذب و افتراء، چاپلوسی، فحش کلامی اور دجل و تلبیس کا ادنیٰ نمونہ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جو شخص اُسے نبی یا مسیح یا مجدد سمجھتا ہے اُس کا ذہن نبوت و مجددیت کے ایک نہایت گھٹیا، پست اور ناقص تصور کا حامل ہے۔ میں مرزا غلام احمد کی ایک تصنیف کو بطورِ مثال پیش کرتا ہوں جس کا نام "شہادت القرآن" ہے۔ اس میں مرزا غلام احمد نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اُسے اللہ نے مسیح موعود اور مثیلِ مسیح بنا کر اپنی طرف سے ان مغربی اقوام کا مقابلہ کرنے کے لیے بھیجا ہے جو دجال اور یاجوج ماجوج کی مصداق ہیں۔ اس کتاب کے اسّی سے زائد صفحات اس طرح کے دعاوی اور ان کے حق میں دلیل بازی کے لیے وقف ہیں۔ اس بلند آہنگی کے بعد آخر میں مرزا صاحب ایک باب باندھتے ہیں جس کا عنوان "گورنمنٹ کی توجہ کے لائق" ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:

گورنمنٹ کی توجہ کے لائق:

" یہ عاجز صاف اور مختصر لفظوں میں گزارش کرتا ہے کہ بباعث

اس کے کہ گورنمنٹ انگریزی کے احسانات میرے والد بزرگوار مرزا غلام مرتضیٰ مرحوم کے وقت سے آج تک اس خاندان کے شاملِ حال ہیں اس لیے نہ کسی تکلف سے بلکہ میرے رگ و ریشہ میں شکرگزاری اس معزز گورنمنٹ کی سمائی ہوئی ہے۔ میرے والد مرحوم کی سوانح میں سے وہ خدمات کسی طرح الگ ہو نہیں سکتیں جو وہ خلوصِ دل سے اس گورنمنٹ کی خیرخواہی میں بجا لائے۔ اُنہوں نے اپنی حیثیت اور مقدرت کے موافق ہمیشہ گورنمنٹ کی خدمت گزاری میں اس کی مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے وقت وہ صدق اور وفاداری دکھلائی کہ جب تک انسان سچے دل اور تہہ دل سے کسی کا خیرخواہ نہ ہو ہرگز دکھلا نہیں سکتا۔ سن ستاون کے مفسدہ میں جب کہ بے تمیز لوگوں نے اپنی محسن گورنمنٹ کا مقابلہ کر کے ملک میں شور ڈال دیا تب میرے والد بزرگوار نے پچاس گھوڑے اپنی گرہ سے خرید کر کے اور پچاس سوار بہم پہنچا کر گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کیے اور پھر ایک دفعہ چودہ سوار سے خدمت گزاری کی اور انہیں مخلصانہ خدمات کی وجہ سے وہ اس گورنمنٹ میں ہر دلعزیز ہو گئے؛ چنانچہ جناب گورنر جنرل کے دربار میں عزت کے ساتھ اُن کو کرسی ملتی تھی اور ہر ایک درجے کے حکامِ انگریزی بڑی عزت اور دلجوئی سے پیش آتے تھے۔ اُنہوں نے میرے بھائی کو صرف گورنمنٹ کی خدمت گزاری کے لیے بعض لڑائیوں پر بھیجا اور ہر ایک باب میں گورنمنٹ کی خوشنودی حاصل کی اور اپنی تمام عمر نیک نامی کے ساتھ بسر کر کے اس ناپائیدار

دنیا سے گزر گئے۔ بعد اس کے اِس عاجز کا بڑا بھائی مرزا غلام قادر جس قدر مدّت تک زندہ رہا اُس نے بھی اپنے والد مرحوم کے قدم بقدم مارا اور گورنمنٹ کی مخلصانہ خدمت میں بدل و جان مصروف رہا۔ پھر وہ بھی اِس مسافر خانہ سے گزر گیا۔ میں امید رکھتا ہوں کہ اب بھی بہت سے حکّام انگریزی بقیدِ حیات ہوں گے جنہوں نے میرے والد صاحب کو دیکھا اور اُن کی مخلصانہ خدمات کو بچشم خود مشاہدہ کیا ہے؛ چنانچہ منجملہ اُن کے مسٹر گریفن ہیں جنہوں نے رئیسانِ پنجاب کے بارے میں ایک کتاب بھی لکھی ہے اور اُس میں میرے والد صاحب کا بھی خیر اور خوبی سے ذکر کیا ہے "

(پھر انگریزوں کی مدح وثنا کرتے ہوئے مرزا غلام احمد نے آگے لکھا ہے)

"انگریز ایک ایسی قوم ہے جن کو خدا تعالیٰ دن بدن اقبال اور دولت اور عقل اور دانش کی طرف کھینچنا چاہتا ہے، اور جو سچائی اور راستبازی اور انصاف میں، روز بروز ترقی کرتے جاتے ہیں اور علوم جدیدہ اور قدیمہ کا تو گویا ایک چشمہ ہیں۔ اس لیے امید قوی ہے کہ خدا تعالےٰ یہ دولت[1] بھی اُنہیں دے گا، بلکہ میری دانست میں تو دلوں کو اندر ہی اندر دے دی ہے۔ بہر حال جب کہ ہمارے نظام بدنی اور امورِ دنیوی میں خدا تعالیٰ نے اس قوم میں سے ہمارے لیے گورنمنٹ قائم کی اور ہم نے اس گورنمنٹ کے وہ احسانات دیکھے جن کا شکر کرنا کوئی سہل

---

[1] یعنی دولتِ ایمان

بات نہیں۔ اس لیے ہم اپنی معزز گورنمنٹ کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم اس گورنمنٹ کے اسی طرح مخلص اور خیر خواہ ہیں جس طرح کہ ہمارے بزرگ تھے۔ ہمارے ہاتھ میں بجز دعا کے اور کیا ہے۔ سو ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اس گورنمنٹ کو ہر ایک شر سے محفوظ رکھے اور اس کے دشمن کو ذلت کے ساتھ پسپا کرے۔ خدا تعالیٰ نے ہم پر محسن گورنمنٹ کا شکر ایسا ہی فرض کیا ہے جیسا کہ اس کا شکر کرنا، سو اگر ہم اس محسن گورنمنٹ کا شکر ادا نہ کریں یا کوئی شر اپنے ارادہ میں رکھیں تو ہم نے خدا تعالیٰ کا بھی شکر ادا نہیں کیا کیونکہ خدا تعالیٰ کا شکر اور کسی محسن گورنمنٹ کا شکر جس کو خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو بطور نعمت کے عطا کرے درحقیقت یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اور ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک کے چھوڑ دینے سے دوسری کا چھوڑنا لازم آجاتا ہے۔ بعض احمق اور نادان سوال کرتے ہیں کہ:

اس گورنمنٹ سے جہاد کرنا درست ہے یا نہیں؟ سو یاد رہے کہ یہ سوال اُن کا نہایت حماقت کا ہے کیونکہ جس کے احسانات کا شکر کرنا عین فرض اور واجب ہو اُس سے جہاد کیسا۔ میں سچ سچ کہتا ہوں کہ محسن کی بدخواہی کرنا ایک حرامی اور بدکار آدمی کا کام ہے۔ سو میرا مذہب جس کو میں بار بار ظاہر کرتا ہوں یہی

ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کریں، دوسرے اس سلطنت کی جس نے امن قائم کیا ہو، جس نے ظالموں کے ہاتھ سے اپنے سایہ میں ہمیں پناہ دی ہو۔ سو وہ سلطنت حکومتِ برطانیہ ہے۔

اگرچہ یہ سچ ہے کہ ہم یورپ کی قوموں کے ساتھ اختلافِ مذہب رکھتے ہیں اور ہم ہرگز خدا تعالیٰ کی نسبت وہ باتیں پسند نہیں کرتے جو انہوں نے پسند کی ہیں، لیکن ان مذہبی امور کو رعیت اور گورنمنٹ کے رشتے سے کچھ علاقہ نہیں۔ خدا تعالیٰ ہمیں صاف تعلیم دیتا ہے کہ جس بادشاہ کے زیرِ سایہ امن کے ساتھ بسر کرو اُس کے شکرگزار اور فرمانبردار بنے رہو سو اگر ہم گورنمنٹ برطانیہ سے سرکشی کریں تو گویا اسلام اور خدا اور رسولؐ سے سرکشی کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم سے زیادہ بددیانت کون ہوگا کیونکہ خدا تعالیٰ کے قانون اور شریعت کو ہم نے چھوڑ دیا۔

.......اور یاد رہے کہ جس بادشاہ کے زیرِ سایہ ہم باامن زندگی بسر کریں اُس کے حقوق کو نگاہ میں رکھنا فی الواقعہ خدا کے حقوق ادا کرنا ہے اور جب ہم ایسے بادشاہ کی دلی صدق سے اطاعت کرتے ہیں تو گویا اُس وقت عبادت کر رہے ہیں۔ کیا اسلام کی یہ تعلیم ہو سکتی ہے کہ ہم اپنے محسن سے بدی کریں اور جو ہمیں ٹھنڈے سایہ میں جگہ دے اُس پر آگ برسادیں اور جو ہمیں روٹی دے اسے پتھر ماریں۔ ایسے انسان

سے اور کون زیادہ بدذات ہوگا جو احسان کرنے والے کے ساتھ بدی کا خیال بھی دل میں لاوے .... ۱۸۵۷ء میں جو کچھ فساد ہوا اس میں بجز جہلاء اور بدچلن لوگوں کے اور کوئی شائستہ اور نیک بخت مسلمان جو باعلم اور باتمیز تھا ہرگز مفسدہ میں شامل نہیں ہوا .... پھر ایسے شخص پر یہ بہتان کہ اُس کے دل میں گورنمنٹ انگلشیہ کی مخالفت ہے اور اُس کی کتاب کی نسبت یہ گمان کہ وہ گورنمنٹ کے مخالف ہے پرلے سرے کی بے ایمانی اور شرارتِ شیطانی نہیں تو کیا ہے۔ خیر خواہانِ سلطنت و پیروانِ مذہبِ اسلام ان یاوہ گو حاسدوں کی ایسی باتیں ہرگز نہ سُنیں اور اِس کتاب یا مؤلف کی طرف سے سوءِ ظن کو اپنے دلوں میں جگہ نہ دیں۔ گورنمنٹ سے تو ہم پہلے ہی مطمئن ہیں کہ وہ ان باتوں کو مؤلف کی نسبت ہرگز نہ سنے گی، بلکہ جو ان باتوں کو گورنمنٹ تک پہنچائے گا اُس کو اِس دروغ گوئی پر سرزنش کرے گی لے

سو اس عاجز نے جس قدر حصہ سوم کے پرچہ مشمولہ میں انگریزی گورنمنٹ کا شکر ادا کیا ہے وہ صرف اپنے ذاتی خیال سے ادا نہیں کیا بلکہ قرآن شریف اور احادیثِ نبوی کی اُن بزرگ تاکیدوں نے جو اِس عاجز کے پیشِ نظر ہیں مجھ کو اس شکر ادا کرنے پر مجبور کیا ہے"

انگریز کی اس ساری مدح سرائی کے ساتھ مزید افسوسناک امر یہ ہے کہ اس کتاب کے آخر میں مرزا غلام احمد قادیانی نے اُن سارے اسناد اور سرٹیفکیٹوں کی

نقل انگریزی میں اور ان سب کا ترجمہ فارسی میں دیا ہے جو مرزا غلام مرتضیٰ صاحب والد مرزا غلام احمد کو جے نکلسن صاحب اور رابرٹ کاسٹ صاحب بہادر کمشنر لاہور اور سر رابرٹ ایجرٹن صاحب بہادر فنانشل کمشنر پنجاب نے بکمال خوشنودی عطا فرمائے تھے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مرزا غلام مرتضیٰ صاحب کی انگریزوں سے وفاداری اور نمک خواری اتنی قابلِ تأسف و مذمت نہیں جتنی باعثِ شرم روش اس شخص کی ہے جو اپنے باپ کی سوانح حیات کے ان سیاہ اوراق کو فخر و مباہات کے ساتھ پوری دنیا کے سامنے پیش کر رہا ہے۔ اُسے اپنے مسیح موعود، مجدّد اور مُلہم من اللہ کے مدعی ہونے کی کچھ تو لاج رکھنی چاہیئے تھی۔ پھر اس نبی کے پیروؤں کی یہ حرکت قابلِ دید اور قابلِ داد ہے کہ وہ بھی ا پنے "سلطان القلم" کے ان الہامات کی اشاعت میں کچھ حجاب محسوس نہیں کرتے۔ میں نے یہ سارے اقتباسات "شہادت القرآن" کے اس نسخے (آخری سولہ صفحات) سے نقل کیے ہیں جو نظارتِ اصلاح و ارشاد صدر انجمن احمدیہ ربوہ نے ۱۹۶۸ء میں شائع کیا ہے۔

مرزا غلام احمد نے اپنی اس کتاب "شہادت القرآن" کے صفحہ ۲۷ پر علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کے الفاظ کا ذکر بطورِ حدیث کیا ہے اور اسے اپنے مسیحِ موعود ہونے کے لیے بطورِ ثبوت پیش کیا ہے، حالانکہ یہ الفاظ کسی حدیثِ صحیح میں وارد نہیں، نہ کسی محدّث نے اس روایت کو [illegible]مت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی کتاب کے صفحہ ۴۱ پر مرزا غلام احمد نے مہدی کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ "بخاری میں لکھا ہے کہ آسمان سے اس کے لیے آواز آئے گی کہ ھذا خلیفۃ اللہ المھدی۔ اب سوچو کہ یہ حدیث کس پایہ اور مرتبہ کی ہے جو

ایسی کتاب میں درج ہے جو اصح الکتب بعد از کتاب اللہ ہے"۔ یہ بھی مرزا غلام احمد کی دروغ بافی ہے۔ ایسی کوئی حدیث صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ اسیطرح اس کتاب میں ایک عورت سے موعودہ نکاح کے متعلق متعدد پیشگوئیاں اور وعیدیں ہیں جن کا نقل کرنا بھی ذوقِ سلیم پر بار ہے اور جو سب کی سب جھوٹی ثابت ہو چکی ہیں۔ یہ اس کتاب کے مندرجات کا حال ہے جس کا نام "شہادت القرآن" ہے۔ اس کے باوجود جو شخص اس کے مصنف کو سچا تسلیم کرتا ہے، اُسے مجدد ربانی مانتا ہے، اُس کی عقل اور عقیدے پر حیف، صد ہزار حیف ہے۔

مرزا غلام احمد اور اس کے پیرؤوں نے قرآن اور احادیثِ صحیحہ کے کلمات و نصوص میں ایسی تحریف کی ہے جو انکار کے مترادف ہے۔ ایسی ہی تحریف یہودیوں اور عیسائیوں نے اپنی کتابوں میں کی تھی جس کا ذکر سورۂ مائدہ میں: يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ اور يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ کے الفاظ میں فرمایا گیا ہے، یعنی وہ لفظوں کا اُلٹ پھیر کر کے اُنہیں کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں اور کتاب اللہ کے الفاظ کا صحیح محل متعین ہونے کے باوجود اصل معنی سے پھیر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید، سورۂ الصف، آیت نمبر ۶ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَاِذْ قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ ۔

(اور یاد کرو جب عیسیٰ ابن مریم نے کہا تھا کہ اے بنی اسرائیل میں تمہاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں، تصدیق کرنے والا ہوں اس تورات کی جو مجھ سے پہلے موجود ہے اور بشارت دینے والا ہوں ایک رسول کی جو میرے بعد آئے گا جس کا نام احمدؐ ہوگا)

حضرت مسیح علیہ السلام کی یہ پیشین گوئی جو انجیل اور قرآن میں وارد ہے اس پر پہلے سینٹ پال کے پیرو عیسائیوں نے اس طرح ہاتھ صاف کیا کہ انجیل کے اصل لفظ میں ردّوبدل اور اس کا غلط ترجمہ کر کے اسے کچھ کا کچھ بنا دیا اور برنا باس جو حضرت مسیحؑ کے اصل حواری تھے اور جن کی انجیل میں آج بھی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک موجود ہے، اسے جعلی قرار دے کر اس کے سارے نسخے غائب کر دیے۔

اس کے بعد نبی اور مسیح ہونے کے جھوٹے مدعی غلام احمد اور اس کی امت نے عیسائیوں کے نقشِ قدم پہ چلتے ہوئے قرآن مجید کی آیت مذکورہ میں یہ تحریف کی کہ احمد سے مراد غلام احمد لے لیا اور حضرت مسیح علیہ السلام نے جو بشارت اپنے بعد آنے والے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں فرمائی تھی اُسے اپنے اوپر چسپاں کرنے کی ناپاک جسارت کرتے ہوئے ذرہ برابر حیا محسوس نہ کی۔ میں پوچھتا ہوں کہ مرزا غلام احمد کا نام اُس کے باپ غلام مرتضیٰ نے جب غلام احمد رکھا تھا اس وقت اُس نے جن احمدؐ کا غلام اپنے بیٹے کو بنانا چاہا تھا کیا وہ احمدِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تھے؟ لیکن افسوس کہ غلام احمد نے اپنے آپ کو احمد مجتبیٰ صلی اللہ کا غلام ثابت کرنے کے بجائے پوری خیرہ چشمی کے ساتھ اپنے آپ کو حضرت مسیح علیہ السلام

کی اس بشارت کا مصداق بنالیا جو ہمارے آقا و مولا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تھی۔ ربوہ سے حال ہی میں شائع شدہ کتابچہ "دینی معلومات" میں بھی اس کا اطلاق مرزا غلام احمد پر کیا گیا ہے۔ افریقہ اور دوسرے بعض ممالک میں جو لٹریچر قادیانیوں نے پھیلایا ہے، میں نے دیکھا ہے کہ اس میں متعدد مقامات پر مرزا غلام احمد کا نام فقط احمد لکھا گیا ہے۔

جس ڈھٹائی کے ساتھ مرزا غلام احمد اور اُس کی امت نے قرآن مجید کی اس آیت میں تحریف کی ہے، اسی ڈھٹائی اور بےحیائی کے ساتھ انہوں نے آیۂ خاتم النبیین اور نزولِ مسیح و ختمِ نبوت سے متعلق احادیثِ صحیحہ میں بھی تاویل کے پردے میں تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ اس کی پوری تحقیق مولانا مودودیؒ کی تفسیر سورۂ احزاب، رسالہ ختمِ نبوت، قادیانی مسئلہ اور منیر تحقیقاتی عدالت میں ان کے تیسرے بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔ دوسرے علماءِ کرام بھی بہت کچھ لکھ چکے ہیں اور اس معاملے میں پوری طرح اتمامِ حجت ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اگر قادیانی یہ کہیں کہ ہم ختمِ نبوت اور اجرائے نبوت دونوں کے قائل ہیں تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عیسائی کہتے ہیں کہ ہم توحید و تثلیث دونوں کے قائل ہیں، تین میں ایک اور ایک میں تین خدا ہیں اور مسیح ابنِ آدم بھی ہیں اور ابنُ اللہ بھی ہیں۔ اس طرح کی حجّت و تاویل درحقیقت انکار و تحریف ہے جو قادیانیوں کی تکفیر میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ میں انہیں شرحِ صدر کے ساتھ اور علیٰ وجہ البصیرۃ کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج سمجھتا ہوں اور جب تک وہ کفر سے تائب نہ ہوں اور مرزا غلام احمد کی نبوت کا انکار نہ کریں، اُس وقت تک انہیں مسلمان تسلیم نہیں کر سکتا۔

آپ نے میری کتاب پڑھ کر مجھے صاحبِ علم اور غیر متعصب انسان لکھا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آپ نے مجھے انسان کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی سمجھا ہے یا نہیں۔ مجھے یہ بھی معلوم نہیں کہ میرے اس خط کے بعد آپ مجھے کیا سمجھتے ہیں یا نہیں سمجھتے۔ بہرحال میں نے اپنی حد تک تبلیغ حق کا فرض ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو قبولِ حق کی توفیق بخشے۔ میری بعض باتیں ممکن ہے کہ آپ کو کڑوی اور ناگوار محسوس ہوں، لیکن اس جھوٹی اور خانہ ساز نبوت نے جس طرح ہمارا دل زخمی اور سینہ فگار کیا ہے، اس کے بعد ہم تلخ نوائی پر مجبور و معذور ہیں۔ جن الہامی مغلظات سے مرزا غلام احمد نے سارے مسلمانوں کو نوازا ہے، میری ان معروضات کو ان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۷۳ء)

نبی کی آمد سے مراد کیا چیز ہوتی ہے؟

سوال: قادیانیوں کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دوبارہ آمد کا نظریہ مسلمانوں کی غلط فہمی ہے۔ ان کی جگہ مرزا صاحب مثیلِ عیسیٰ آچکے، مگر لوگوں نے انہیں نہیں پہچانا، بلکہ جو چاہا اُن کے ساتھ سلوک کیا، حالانکہ دراصل آنے والے مرزا صاحب ہی تھے، کہ دو ہزار سال پہلے

گزرے ہوئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔

اِس خیال کی تائید میں تفہیم القرآن جلد ۴، صفحہ ۳۰۵ - ۳۰۶ کی عبارت پیش کی جاتی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے :

"حضرت یحییٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت کے زمانے میں بالعموم یہودی تین آنے والوں کے منتظر تھے۔ ایک حضرت الیاسؑ دوسرے مسیحؑ تیسرے "وہ نبی" .... حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے یہ فرما کر اُن کی غلط فہمی کو رفع فرمادیا کہ ایلیاہ تو آچکا ....اِس سے حواری خود جان گئے کہ دراصل آنے والے حضرت یحییٰ تھے نہ کہ آٹھ سو برس پہلے گزرے ہوئے حضرت الیاسؑ۔"

براہِ کرم مطلع فرمائیں کہ نبی کی آمدِ ثانی سے مراد اس کے مثیل کی آمد ہوا کرتی ہے ؟

جواب : تفہیم القرآن کی جس عبارت کا حوالہ آپ نے دیا ہے۔ اُس سے قادیانی نبوت کی تصدیق یا مسلمانوں کے کسی اعتقاد کی تردید نہیں ہوتی۔ حضرت یحییٰؑ کا جو قول بائبل میں منقول ہے، اگر اس کی نسبت صحیح ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت الیاسؑ پہلے آچکے۔ اب الیاسؑ یا اُن کے کوئی مثیل نہیں آئیں گے بلکہ میں (یحییٰؑ) ایک دوسرا نبی مبعوث کیا گیا ہوں۔ اگر یحییٰ علیہ السلام یہ کہتے کہ مَیں مثیلِ الیاس ہوں اور میرے آنے کو الیاسؑ ہی کی آمدِ ثانی سمجھو جبکہ وہ فوت ہو چکے ہیں، تب البتہ قادیانی اپنے حق میں کوئی بات بنا سکتے تھے۔

یہ قادیانیوں کی کھوکھلی اور گمراہانہ تاویل بازی ہے کہ وہ ایسے تنکوں کا سہارا

ے کر اپنی نبوت کی گنجائش پیدا کرتے ہیں۔ مسلمان مسیح ابنِ مریم کی آمد کے قائل ہیں، کسی مثیلِ مسیح کی پیدائش کے قائل نہیں ہیں۔ حدیث میں بھی ابنِ مریمؑ کے نزول کا ذکر ہے، کسی مثیلِ مسیح یا مسیحِ موعود کا ذکر نہیں۔ یہ مثیل، بُروز وغیرہ کا تصور خالص ہندوانہ اور مشرکانہ ہے۔ یہ وہی اوتار یا تبت کے دلائی لامہ والا عقیدہ ہے جس کے مطابق ایک روح مختلف قالب اور جامے بدل بدل کر دنیا میں بار بار آتی رہتی ہے۔ ہمارے نزدیک جب آئیں گے تو حضرت عیسیٰؑ ابن مریم ہی آئیں گے جنہیں نبوت عطا ہو چکی تھی اور اس پر ہم پہلے ہی ایمان رکھتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۰ء)

زکوٰۃ اور صدقات کا نظام

سوال : انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ سے متعلق بعض سوالات کا جواب آپ سے مطلوب ہے۔ قرآن کہتا ہے : یسئلونک ماذا ینفقون ہ قل العفو ہ۔ (پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، کہہ دو کہ جو ضرورت سے بچ رہے)

اس پر دو سوال اٹھتے ہیں :

(۱) ضرورت کی کیا حدود ہیں۔ ہر شخص اپنی ضروریات کا ایک مختلف تصور رکھتا ہے۔ کسی کے ضرورت کے دائرے میں صرف قوتِ لایموت آتا ہے، کسی کے ہیں آسائشات اور کسی کے تعیشات۔ پھر اس حکم کا مطلب یا مدّعا کیا یہ ہو سکتا ہے کہ ضرورت کے دائرہ یا اس مقدار کے بعد جو بچے وہ خدا کی راہ میں خرچ کر دو ؟

(۲) اگر خدا کی راہ میں تمام بچت خرچ کر دی تو سرمایہ کاری (Investment) کیسے ہو گی۔ اس طرح تو سرمایہ ہی نہ ہو گا اور ایک عاملِ پیدائش ختم ہو جائے گا۔ ملکی معیشت تباہ ہو جائے گی ؟

اس کے بعد ایک دو سوالات زکوٰۃ کے بارے میں ہیں۔ ہمارے پروفیسر صاحب نے زکوٰۃ کا تنقیدی تجزیہ کیا تو مندرجہ ذیل دو نکتے بیان کیے جو درحقیقت اعتراض ہیں۔ ازراہِ کرم ان کا بھی جواب دیں :

پہلا یہ کہ زکوٰۃ متناسب ٹیکس (Proportional Tax) ہے، متزائد ٹیکس (Progressive Tax) نہیں، یعنی شروع میں جہاں سے زکوٰۃ فرض ہوتی ہے اس سے لے کر ارب پتی تک شرح ایک ہی رہتی ہے۔ اس طرح کم مالدار لوگوں پر بوجھ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ ۲½ روپے کی قدر زیادہ مالداروں کی بہ نسبت کم مالداروں کے نزدیک زیادہ ہے۔ اس طرح یہ ناانصافی ہے جو کہ اسلامی معیشت میں روا رکھی جاتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ اس مال پر فرض ہوتی ہے جو کہ سال کے دوران میں ضرورت سے بچ رہے اور جمع ہو گیا ہو، لیکن اگر ایک آدمی بے دردی سے (Lavishly) خرچ کر کے کچھ بھی نہیں بچاتا تو اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔

جواب: آپ کے سوالات کے جوابات مختصراً درج ذیل ہیں:

یسئلونک ماذا ینفقون، قل العفو، میں اسلام کے نظامِ معاشی کا ایک ابتدائی اور بنیادی اصول بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی جائز کمائی پر حقِ ملکیت حاصل ہے۔ اس سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ وہ شخصی ملکیت سے بالکل دستبردار ہو جائے۔ اُسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق اپنی املاک میں تصرف کرے۔ قانوناً اور اخلاقاً اس سے جس انفاق کا مطالبہ کیا گیا ہے، وہ اُس مال سے متعلق ہے جو اس کے پاس زائد از ضرورت ہے۔ اسلام کا یہ نقطۂ نظر اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر کے برعکس ہے جس کے مطابق شخصی ملکیت کی نفی کی جاتی ہے اور

اُسے اجتماعی تحویل میں دے کر فرد کو ایسی پوزیشن میں رکھا جاتا ہے کہ وہ اپنی کمائی میں سے خود اپنی ضروریات پوری کرنے کے بجائے ریاست سے اُن کی وصولی کا محتاج اور دست نگر ہو۔

جہاں تک اِس سوال کا تعلق ہے کہ جائز ضروریات کا تعین کیسے کیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اموال کی مادی مقادیر کے اعتبار سے ایسا تعین قطعاً محال ہے۔ اس لیے اسلام نے کچھ عمومی اصول بیان کر کے اور مسلمانوں کی اخلاقی تربیت کر کے اُنہیں آزاد چھوڑ دیا ہے کہ ہر شخص اپنی جائز ضرورت کو خود ہی متعین کرے۔ جن لوگوں نے اس کے برخلاف افراد کی ضروریات کی قانونی حد بندی کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اپنی کوششوں میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں۔

باقی رہا آپ کا یہ خیال کہ زائد از ضرورت خرچ کر دینے کے بعد کچھ باقی نہ بچے گا اور سرمایے کا عاملِ پیدائش ختم ہو جائے گا تو یہ دو وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں۔ اولاً اس آیت کا لازمی اور قانونی منشا یہ نہیں ہے کہ زائد از ضرورت سارے کا سارا خرچ کر دیا جائے، اگر ایسا ہوتا تو صدقہ، زکوٰۃ اور وراثت وغیرہ سے متعلق بہت سے احکام کا نزول غیر ضروری ہوتا۔ ثانیاً اگر اس آیت سے یہ استنباط کیا بھی جائے کہ ضرورت سے زائد کا انفاق لازم ہے تب بھی راہِ خدا میں دینے کے ساتھ ساتھ ایک شخص اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لیے اگر کچھ پس انداز کرے تو یہ اُس کی ایک ضرورت ہے جس سے اسے جبراً محروم نہیں کیا جا سکتا۔

زکوٰۃ کے متعلق آپ نے اپنے استاد صاحب کے جو اعتراض نقل کیے ہیں وہ چند در چند غلط فہمیوں اور لاعلمیوں پر مبنی ہیں۔ پہلی غلطی معاشیات کے ان اساتذہ

و ماہرین کی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ زکوٰۃ محض ایک مالیاتی ٹیکس ہے جسے حکومت زبردستی وصول کرتی ہے اور دینے والا اُسے دل پر پتھر رکھ کر دیتا ہے۔ حالاں کہ زکوٰۃ اسلام میں نماز کی طرح ایک عبادت ہے جس کے اندر کام کرنے والی روح اور اس پر اُبھارنے والا جذبہ ٹیکس سے بالکل مختلف ہے۔ آپ دیکھ لیں کہ ہمارے ہاں صدیوں سے زکوٰۃ وصول کرنے والی اسلامی حکومت موجود نہیں، لیکن دینے والے ہم سے آآکر پوچھتے ہیں کہ بتاؤ ہمارے ذمے کتنی زکوٰۃ ہے کہ ہم اسے ادا کرکے اس فریضے سے سبکدوش ہو جائیں؟ اس لیے زکوٰۃ کو ٹیکس کے مشابہ قرار دے کر اس کا ٹیکس کے قواعد و نظریات سے موازنہ کرنا بنیادی طور پر صحیح نہیں۔

زکوٰۃ کو ٹیکس سمجھ لینے سے جو دوسری غلطی پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ معاشیین اس فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ٹیکس کا فائدہ بالعموم امیروں اور غریبوں سب کو بلا امتیاز پہنچتا ہے کیونکہ وہ قومی خزانے کا جزو بن جاتا ہے اور بعض بعض صورتوں میں امیر اس سے زیادہ مستفید ہوتے ہیں، لیکن زکوٰۃ ایک ایسا مال ہے جو لیا تو امیر اور متوسط طبقے سے جاتا ہے، مگر اس کا استفادہ غرباء کے لیے مختص ہے۔ یہ صرف نقد سرمایے پر نہیں، بلکہ اموالِ تجارت پر بھی ہے، زرعی پیداوار پر بھی ہے، مویشی پر بھی ہے، معدنیات اور زیورات پر بھی ہے۔ اس کی شرح ہر حال میں ڈھائی فیصد نہیں، بلکہ کہیں دس فیصد اور کہیں اس سے زائد ہے۔ زکوٰۃ کا بڑا وسیع اور متنوع نظام ہے جس کا عمل یک طرفہ ہے اور جس میں متزائد ٹیکس کی ضرورت ہی لاحق نہیں ہوتی۔ اگر یہ عمل لگاتار جاری رہے تو نظامِ معیشت بہت جلد خود بخود

متوازن ہو جاتا ہے۔

آپ کے استاد صاحب کا یہ اعتراض بھی غلط فہمی پر مبنی ہے کہ زکوٰۃ چونکہ آمدنی کے بجائے بچت پر ہے اس لیے ایک شخص بے دردی سے اپنی دولت کو خرچ کر کے اس سے بچ سکتا ہے۔ اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ زکوٰۃ ہر حالت میں بچت پر نہیں ہے۔ سال گزرنے کی شرط تو صرف نقد سرمایے یا سونے چاندی کے معاملے میں ہے، زرعی پیداوار پر زکوٰۃ فوراً عائد ہو جاتی ہے اور ہمارے زرعی ملک میں یہ آمد زکوٰۃ کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اسی طرح محض بچت پر زکوٰۃ والا اعتراض اموالِ تجارت، مصنوعات اور ان سے ملتے جلتے دوسرے کاروبار کے خلاف بھی مشکل ہی سے عائد ہو سکتا ہے، کیونکہ کوئی تاجر یا کاروباری اتنا احمق نہیں ہو سکتا کہ محض زکوٰۃ سے بچنے کی خاطر اپنے اموال سال گزرنے سے پہلے اونے پونے داموں پر بیچ دے اور سرمائے کو بھی ٹھکانے لگا کر خالی ہاتھ بیٹھ رہے۔

لیکن اس طرح کے اعتراضات کی تہ میں جو بنیادی غلطی کام کرتی ہے وہ یہ ہے کہ معترض حضرات زکوٰۃ کے مجرد اصول کو اسلام کے اجتماعی نظریۂ حیات سے کاٹ کر اُسے اپنی توجہ اور عنایت کا مرکز بنا لیتے ہیں اور یہ تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ زکوٰۃ کو اسلام کے پورے معاشی نظام میں اور پھر اس معاشی نظام کو اسلام کے پورے اجتماعی نظام کے فریم میں رکھ کر دیکھیں۔ ظاہر ہے کہ ایک ستون خواہ اپنی جگہ کتنا ہی مستحکم و مزین کیوں نہ ہو اگر وہ بغیر کسی چھت اور عمارت کے فضا میں استادہ نظر آتا ہو، تو وہ عجیب اور بے ہنگم معلوم ہو گا۔ بالکل ایسا ہی معاملہ زکوٰۃ اور اُس کے خلاف

اعتراضات کا ہے۔ لوگوں کا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ اگر آمدنی کے بجائے بچت پر لگائی جائے گی تو لوگ سارا روپیہ عیاشیوں پر خرچ کر ڈالیں گے۔ سوال یہ ہے کہ بالفرض محض ڈھائی فیصد زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ایک شخص اپنا سارا روپیہ لٹا دے گا تو آخر کس چیز پر لٹا دے گا؟ زنا کاری، شراب نوشی، رقص و سرود، جوابازی، ریشم پوشی، سودی سرمایہ کاری، سٹہ، یہ سب اس کے لیے ممنوع ہیں۔ اسی طرح غیر پیداآور اور (Unproductive) مفسدہ انگیز مشاغل کی راہیں قریب قریب مسدود ہیں۔ اس کے علاوہ اسلامی حکومت یہ بھی کر سکتی ہے کہ اسراف و تبذیر کی راہ میں بالواسطہ طریق پر رکاوٹیں عائد کر دے، مثلاً خاص قسم کے سامانِ تعیش اور درآمد کو روک دے۔ انسان اپنا پیسہ زیادہ تر انہی لذات و شہوات ہی میں کھپاتا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ کچھ کرے گا، مثلاً مکان بنائے گا، یا فرنیچر خریدے گا تو روپیہ کسی نہ کسی صورت سے گردش میں تو آئے گا، اس کے عوض میں کوئی شے وجود میں تو آئے گی، اس سے کچھ لوگوں کو روزگار تو مہیا ہوگا اور روپیہ روک کر رکھنے کی بہ نسبت یہ بہرحال ایک بہتر صورت ہوگی۔ اسلام جو سرمایہ کے خرچ کرنے (Spending) کے بجائے اسے جمع کرنے (Hoarding) پر زکوٰۃ عائد کرتا ہے، اس کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو جمع کرنے کے بجائے جائز طریق پر خرچ کرنے کی عادت پڑے اور دولت رکنے اور منجمد ہونے کے بجائے حرکت میں آئے اور نمو پذیر ہو۔

لیکن جیسا کہ اوپر اشارۃً عرض کیا گیا اسلام محض معاشی قوانین و ضوابط ہی کی حد تک ہماری رہنمائی نہیں کرتا ہے، اسلام کا معاشی نظام، پورے اسلامی نظام کا

ایک جزد ہے۔ جس میں بہت سے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی عوامل مل جل کر کام کرتے ہیں۔ اسلام ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ : ان فی المال حق سوی الزکوٰۃ (یقیناً مال میں اللہ اور اُس کے بندوں کا زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے) وہ ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ اصل کمائی وہ ہے جو ہم نے راہِ خدا میں صرف کی، وہ نہیں جو ہم نے بچا کر رکھی، وہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ سُود کھانے سے نہیں بلکہ صدقہ دینے سے مال بڑھتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے حقوقِ واجبہ سے زائد کسی مالدار سے زبردستی مال تو وصول نہیں کیا، لیکن اس نے ایسے مالدار پیدا کیے جنہوں نے اپنا سارا مال فی سبیل اللہ لٹا دیا اور ایسا بھی ہوا کہ سب کچھ دے دینے کے بعد اگر کوئی محتاج نظر آیا تو قرض اٹھا کر اس کی ضرورت پوری کرنے سے بھی گریز نہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشی محرکات کا انسان کے دوسرے اجتماعی اور اخلاقی محرکات سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب تک انسان کے انفرادی اخلاق کو درست نہ کیا جائے اور اُس کے گرد وپیش کے اجتماعی ماحول کو ایک خاص ظاہری ومعنوی سانچے میں نہ ڈھال دیا جائے انسان کا کوئی ایک مسئلہ الگ سے حل نہیں کیا جاسکتا، خواہ وہ معاشی مسئلہ ہو یا زندگی کا کوئی دوسرا مسئلہ۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۳ء)

مُضاربت کی ایک صورت اور اُس کے احکام

سوال: فقہاء کا یہ فیصلہ ہے کہ مضاربت میں اگر عامل بھی اپنا سرمایہ لگائے تو اُس پر سارا نفع اُسی کو ملے گا۔ اس کے ساتھ ہی وہ ربّ المال کے سرمایہ سے تجارت کر کے اُس کے نفع میں بھی اپنا حصّہ بٹائے گا۔ اِس سلسلے میں بعض اشکال پیدا ہوتے ہیں۔ براہِ کرم اُن پر روشنی ڈال کر ممنون فرمائیں۔

مثلاً زید کے ایک ہزار روپے سے دواؤں کی ایک دکان شروع کی گئی۔ اس رقم میں صرف چار کمپنیوں کی دوائیں آسکتی ہیں اور اتنی فروخت ہوتی ہیں کہ سرمایہ پر ۲۰ فیصد نفع حاصل ہو، البتہ اگر عمرو کے دو سو روپے سے پانچویں کمپنی کی دواؤں کا میل ملا لیا جائے، تو منافع کی شرح ۳۵ فیصد ہو جاتی ہے، لیکن یہ ۱۵ فیصد اضافہ مجرد دو صد روپے کے اضافے سے نہیں ہوا، بلکہ ہزار کو بارہ سو کرنے سے ہوا۔ ورنہ اگر صرف دو سو روپے سے دواؤں کا کاروبار کھولا جاتا تو ممکن ہے کہ شرح منافع پانچ فیصد سے زیادہ نہ ہوتی۔ کیونکہ کم اسٹاک اور میل کی عدم موجودگی کی وجہ سے خریداروں کا رجوع کم ہوتا۔

ایک اور شکل لیجئے۔ عمرو نے خریداری کا سارا کاروبار زید کے ہزار روپے کے سرمائے سے کیا اور اپنے دو سو روپے اشتہاری مصرف

میں لایا جس سے مال کی کھپت فوری ہو گئی۔ روپے کا ہیر پھیر بسرعت ہو گیا اور آگے چل کر شرح منافع بہت زیادہ ہو گئی۔ اگر اشتہار پہ رقم خرچ نہ ہوتی تو تجارت کا رنگ برعکس ہوتا۔

اِن مثالوں سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ بہت سے حالات میں تجارت میں سرمایہ بڑھنے سے اُس کی اِستعدادِ نمو اور اُس کی شرح میں نسبتاً اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اگر ہر حِصّہ علیحدہ علیحدہ استعمال کیا جائے، تو یہ شرح بڑھنے کے بجائے بہت کم رہ جاتی ہے یا بالکل نہیں ہوتی۔

ایسی صورت میں عامل کو اُس کے سرمائے پر منافع کا تنہا حقدار قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ فقہائے کرام کا فیصلہ علی الاطلاق نہ ہو بلکہ اُس زمانے کے خاص تجارتی حالات کے تابع ہو۔

ایک مزید اشکال یہ ہے کہ عامل جب اپنا سرمایہ بھی شامل کر دے گا تو اگر دونوں سرمایوں سے خرید کردہ مال قابلِ خلط نہیں ہے، تو ممکن ہے، کہ اس کے مال کی حد تک دلچسپیاں رب المال کے مال سے کم ہو جائیں اور اس طرح رب المال کا تجارتی مفاد مجروح ہو۔ اس لیے استحساناً یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عامل کے سرمائے کے نفع سے رب المال بھی حِصّہ پائے۔

جواب: آپ نے اپنے استفسار میں لکھا ہے کہ فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ مضاربت میں اگر عامل اپنا سرمایہ لگائے، تو اس کا سارا نفع عامل کو ملے گا اور اس کے ساتھ وہ رب المال کے سرمائے سے تجارت کر کے اُس کے نفع سے بھی اپنا حِصّہ

ہٹائے گا۔ اس فیصلے کو بنیاد بناکر آپ نے متعدد اشکالات و اعتراضات بیان کیے ہیں اور ان کا جوابی حل طلب کیا ہے۔

فقہاء کی جانب آپ نے جو مسلک منسوب کیا ہے، اس میں گویا اس بات کو پہلے ہی تسلیم کرلیا گیا ہے کہ مضارب یا عامل اس معاملے میں بالکل آزاد ہے کہ وہ مضاربت میں صاحب سرمایہ کے مال میں اپنا کچھ حصّہ بھی چاہے تو شامل کردے اور اس میں اصل رب المال کی منظوری یا رضامندی لازم نہیں ہے۔ اسی مفروضے کی بنا پر آپ کے سارے سوالات مبنی ہیں۔

لیکن فقہائے کرام، بالخصوص فقہائے حنفیہ کے مسلک کی یہ ترجمانی یقیناً صحیح نہیں ہے۔ حنفی مسلک کی تفصیل اس بارے میں یہ ہے کہ عامل یا محنت کار صاحب سرمایہ کے اذن کے بغیر نہ اس کے سرمائے کو اپنے مال میں خلط ملط کرسکتا ہے، نہ کسی دوسرے کے سپرد کرسکتا ہے اور نہ رب المال کے سرمائے سے کسی تیسرے شخص کے ساتھ شرکت کرسکتا ہے، البتہ رب المال اگر مضارب کو اس طرح کے تصرفات کی خصوصی اجازت دیدے یا یہ کہہ دے کہ تم اپنی رائے سے جس طرح چاہو اس کاروبار کو بڑھاؤ، تو ایسی صورت میں مضارب اپنا مال صاحب سرمایہ کے مال میں ملا سکتا ہے۔ اس طرح کی پیشگی اجازت کے بغیر اگر عامل اپنا روپیہ مضاربت والے مال میں شامل کرے گا یا کوئی دوسرا تصرف کرے گا، تو اس کا جواز فریق ثانی کی منظوری پر موقوف ہوگا۔ اگر وہ اُسے قبول کرلے تو عامل کا یہ تجاوز صحیح قرار پائے گا، ورنہ ناجائز اور فاسد ہوگا۔ یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسلک ہے۔

حضرات احناف نے مضاربت پر مزید یہ پابندی بھی عائد کی ہے کہ وہ قرض

دے کر یا لے کر مضاربت کے مال میں کمی بیشی نہ کرے اور کوئی دوسری ایسی کارروائی بھی نہ کرے جو بحیثیتِ مجموعی فریقین کے لیے یا کسی ایک فریق کے لیے موجب ضرر ہو یا جو مضاربت و تجارت کے معروفات کے خلاف ہو۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو غاصب ہوگا اور اُس پر مناسب تاوان عائد ہوگا۔

اس تفصیل و تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مضارب اگر اپنے مال کا اضافہ کرنا چاہے، تو اُس کے لیے دوسرے فریق کی رضامندی اور آمادگی لازم ہے۔ وہ اگر موزوں سمجھے گا تو اجازت دے گا، ورنہ نہیں دے گا۔ فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس اجازت کے بعد مُضارب کے مال کا نفع مضارب ہی کو ملے گا اور کوئی معقول وجہ نہیں کہ اُسی کو نہ ملے، جبکہ اپنے مال کی حد تک سرمایہ و محنت دونوں کا مالک وہ خود ہی ہے۔ اس کے خلاف آپ کے عائد کردہ اعتراضات و اشکالات میں کچھ وزن نہیں ہے۔ سرمایے میں اضافے سے منافع میں جو اضافہ بھی ہوتا ہے، اُس میں فریقین کا سرمایہ مِل جُل کر کام کرتا ہے۔ اپنی اپنی مقدار کے مطابق ہر فریق کا سرمایہ نفع آور ثابت ہوتا ہے اور سرمایے کے تناسب سے نفع فریقین میں تقسیم ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد زیادہ سرمائے والے کو محض سرمائے کی کثرت کے بل پر دوبارہ زائد نفع کا مستحق ٹھہرانا اور عامل کے نفع میں شریک کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔

اس طرح تو شراکت کی صورت میں بھی زیادہ سرمایہ لگانے والا یہ کہہ دے گا کہ میں چونکہ سرمائے کی مقدار کے لحاظ سے شریک غالب ہوں، اس لیے متناسب نفع سے زائد اور اس کے علاوہ مجھے دوسرے شریک کے نفع میں سے حصہ ملنا چاہیئے۔ بالکل اسی طرح نقصان کی صورت میں قلیل سرمائے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ

اگر میں تنہا کاروکار کرتا اور سرمایہ زیادہ نہ ہوتا تو نقصان بھی زیادہ نہ ہوتا، اس لیے مجھ پر خسارے کی ذمّہ داری تناسب سے کم تر اور وافر سرمائے والے پر تناسب سے بیشتر ہونی چاہیے۔ غرض یہ کہ اس نرالے اور عجیب و غریب اصول سے ایسے نتائج برآمد ہوں گے جو بالکل غیر معقول اور مضحکہ خیز ہوں گے۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۸ء)

عُشر و زکوٰۃ اور سرکاری ٹیکسوں میں فرق

سوال: شرعی مسئلہ حل کرنے کے لیے جناب کی رائے مبارک کی ضرورت لاحق ہوئی ہے۔ ایام حال میں ایک مجمع میں عُشر اور زکوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آگیا۔ ایک صاحب نے جو عالم دین نہیں ہیں، لیکن مطالعہ بہت زیادہ کیا ہے، جج بھی رہ چکے ہیں، فرمایا کہ عُشر دسویں حصّے پیداوار ارضی پر عائد ہوتا ہے، اور زکوٰۃ جمع شدہ دولت کا صرف چالیسواں حصّہ ہے، لیکن مالیہ اور آبیانہ اراضی کی پیداوار کے نصف پر تشخیص ہوتا ہے۔ زرعی ٹیکس اس کے علاوہ ہے، اور جمع شدہ دولت پر انکم ٹیکس ایک بھاری شرح سے لگایا جاتا ہے۔ یہ سب مالیہ، آبیانہ، زرعی ٹیکس، انکم ٹیکس اور ایک جائداد ٹیکس وصول ہو کر بیت المال حکومت میں داخل ہو کر رفاہِ عام یعنی مدرسے، ہسپتال اور ہر قسم ضروریات عالم پر خرچ ہوا کرتا ہے۔ اس لیے عُشر اور زکوٰۃ کا دینا اب لازم نہیں آتا۔ میرا اس رائے

سے اتفاق نہیں تھا اور اپنی یہ رائے پیش کی کہ اوّل تو تحصیل اور انکم ٹیکس کے دفاتر بیت المال کی تعریف ہی میں نہیں آتے۔ دوسرے ان رقوماتِ وصول شدہ کا مصرف حکمِ قرآنی کے مطابق نہیں ہوتا۔ آپ بتائیں کہ میری رائے صحیح ہے یا جج صاحب کی؟

جواب: زکوٰۃ کے متعلق پہلی بات یہ سمجھ لینی چاہیے کہ یہ ٹیکس نہیں ہے بلکہ ایک عبادت اور رکنِ اسلام ہے، جس طرح نماز روزہ اور حج ارکانِ اسلام ہیں۔ جس شخص نے کبھی قرآن مجید کو آنکھیں کھول کر پڑھا ہے وہ دیکھ سکتا ہے کہ قرآن بالعموم نماز اور زکوٰۃ کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے اور اسے اُس دین کا ایک رکن قرار دیتا ہے جو ہر زمانے میں انبیائے کرام کا دین رہا ہے۔ اس لیے اس کو ٹیکس سمجھنا اور ٹیکس کی طرح اس سے معاملہ کرنا پہلی بنیادی غلطی ہے۔ ایک اسلامی حکومت جس طرح اپنے ملازموں سے دفتری کام اور دوسری خدمات لے کر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب نماز کی ضرورت باقی نہیں ہے کیونکہ انہوں نے سرکاری ڈیوٹی دے دی ہے، اسی طرح وہ لوگوں سے ٹیکس لے کر نہیں کہہ سکتی کہ اب زکوٰۃ کی ضرورت باقی نہیں کیونکہ ٹیکس لے لیا گیا ہے۔ اسلامی حکومت کو اپنے نظام الاوقات لازماً اس طرح مقرر کرنے ہوں گے کہ اُس کے ملازمین نماز وقت پر ادا کر سکیں۔ اسی طرح اُس کو اپنے ٹیکسوں کے نظام میں زکوٰۃ کی جگہ نکالنے کے لیے مناسب ترمیمات کرنی ہوں گی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ حکومت کے موجودہ ٹیکسوں میں کوئی ٹیکس اُن مقاصد کے لیے اُس طرح استعمال نہیں ہوتا جن کے لیے قرآن میں زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اور جس طرح اس کے تقسیم کرنے کا حکم ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

مقالات

خطبہ حجۃ الوداع کی ضبطی :

جولائی ۱۹۷۶ء میں حکومتِ سندھ کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبۂ حجۃ الوداع کی ضبطی کا شرمناک آرڈر جاری ہوا تھا۔ اس کے بعد وزیر اعلیٰ سندھ نے اس آرڈر کو منسوخ کرتے ہوئے ایک ڈپٹی سکرٹری اور ایک سیکشن افسر کو معطل کر کے فرمایا تھا کہ ان دونوں نے بڑی ذلیل حرکت کی ہے اور ان کے خلاف تحقیقات کے احکام جاری کر دیئے گئے ہیں۔

اس وقت ہم یہ سمجھتے تھے کہ منسوخی اور معطلی کے احکام کے بعد اب مزید ضروری کاروائی ہو گی، اُن بدبخت افراد کے نام منظرِ عام پہ آئیں گے اور انہیں ایسی عبرتناک سزا دی جائے گی جس سے ہمارے مجروح قلوب کی تشفی ہو گی اور آئندہ کسی خبیث کو ایسی بے حیائی کی جرأت نہ ہو گی، لیکن اسے ملک اور اہلِ ملک کی بدنصیبی کے سوا اور کس چیز پر محمول کیا جائے کہ اب تک ان گھٹیا اور پاجی مجرموں کے متعلق کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ نام کے کلمہ گو ہیں، منافق ہیں، دہریت ہیں، ہندو ہیں، قادیانی ہیں یا عیسائی و یہودی ہیں۔ یہ پاکستان جس کا مطلب لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ بیان کیا جاتا تھا اور جو اسلام کے نام پہ قائم ہوا تھا کیا اس میں بھی کسی بدطینت کو یہ جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ ہمارے آقا و مولا سیدُ الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر قدغن لگانے کا تصور بھی اپنے دماغ کے تاریک گوشوں میں لا سکے؟ لیکن ہمارے ہاں یہ جان گداز

الیہ وقوع پذیر ہو چکا ہے۔ ہم اپنے سینے پر پتھر رکھ کر اس پریس نوٹ کا ترجمہ نقل کرتے ہیں جو اگرچہ واپس لیا جا چکا ہے مگر اس سے پیدا شدہ زخموں کا اندمال ابھی تک نہیں ہو سکا۔ نوٹیفکیشن یہ ہے:

"حکومتِ سندھ کے نوٹس میں یہ بات آئی ہے کہ ایک پمفلٹ بعنوان خطبہ حجۃ الوداع شائع کردہ شعبۂ نشر و اشاعت پاکستان جمعیت حنفی اہلِ سنت ادارۂ تعلیم الاسلام گو لیمار بازار کراچی میں ایسے الفاظ کے اشارے، کنائے اور واضح حوالے موجود ہیں جن سے پاکستان کے مختلف فرقوں کے درمیان عداوت، بدظنی اور نفرت کے جذبات پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اس پمفلٹ کی نوعیت کے بارے میں شق (i) ذیلی عنوان I اور دفعہ مغربی پاکستان پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈی ننس ۱۹۶۳ء میں بیان کیا گیا ہے اور ہرگاہ کہ مذکورہ اردو پمفلٹ جس کا عنوان خُطبہ حجۃ الوداع ہے اندریں حالات مذکورہ آرڈی ننس کی دفعہ ۳۹ کے تحت قابلِ ضبطی ہے۔ اب اس لیے ان اختیارات کی رُو سے جو دفعہ ۳۹ مغربی پاکستان پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈی ننس ۱۹۶۳ء کی رُو سے حکومتِ سندھ کو حاصل ہیں، حکومت بکمال مُسرت یہ اعلان کرتی ہے کہ مذکورہ بالا اردو پمفلٹ خُطبۂ حجۃ الوداع کی تمام کاپیاں حکومتِ سندھ کی طرف سے ضبط کی جاتی ہیں اور سندھ میں جہاں کہیں بھی یہ پمفلٹ دستیاب ہو اسے ہر پولیس افسر جس کا عہدہ سب انسپکٹر سے کم نہ ہو، ضبط کر سکتا ہے۔"

نقلِ کفر کفر نہ باشد، ہم نے تھرتھراتے قلم کے ساتھ یہ اقتباس درج کیا ہے اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس گزٹ کا اجرا کرنے والا خواہ کوئی افسر ہو یا سکرٹری ہو وہ اس قابل ہے کہ اسے چوراہے میں کھڑا کر کے اس کی کھوپڑی پر جوتوں کی بارش کی جائے اور دُرّوں سے اُس کی چمڑی اُدھیڑی جائے۔ اُسے محض چپکے سے معطل یا برخاست کر دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ سندھ کے وزیرِ اعلیٰ جن کا نامِ نامی غلام مصطفیٰ ہے، ان کا یہ دینی و منصبی فریضہ ہے کہ وہ ہمیں ان شاتمینِ رسولؐ کے نام بتائیں جن کا جرم شرد ھانند سے بڑھ کر ہے اور اُن کے خلاف علانیہ تعزیری کارروائی کریں۔ ہم وزیرِ اعظم پاکستان سے بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ اِس سنگین سانحہ میں ذاتی دلچسپی لیں اور مجرموں کو کیفرِ کردار تک پہنچائیں۔ حرمت و ناموسِ رسالتؐ کوئی صوبائی مسئلہ نہیں، بلکہ پورے پاکستان اور مسلمانوں کے دین و ایمان کا مسئلہ ہے۔ فارس کے کسریٰ خسرو پرویز نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نامۂ مبارک چاک کرنے کی حرکت کی تھی تو اُس کی سلطنت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بددُعا کے نتیجے میں پارہ پارہ ہو گئی تھی۔ اب ہمارے ملک میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس الوداعی خطاب پہ بندش عائد کرنے کی جسارت کی گئی ہے جو تمام بنی نوعِ انسان کے لیے ایک چارٹر ہے اور جس کے متعلق آنحضورؐ نے خود فرمایا تھا کہ جو اس خُطبے کو سننے کے لیے حاضر ہے وہ اسے غیر حاضر اور غائب تک پہنچا دے۔ اگر اس جرم کے مجرموں کی سزا میں تاخیر و تخفیف ہو گی تو حاکم و محکوم سب عند اللہ ماخوذ ہوں گے۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

اسلامی قوانین میں شہادت کا معیار

شہادت کے لغوی معنی خبر قاطع کے ہیں، یعنی کسی متنازعہ فیہ یا تحقیق طلب معاملے میں ایسا بیان یا ثبوت جو فیصلہ کن رائے قائم کرنے کا ذریعہ بن سکے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ کوئی حاکم یا قاضی عالم الغیب نہیں ہوتا اور اگر کسی قضیے میں وہ کوئی ذاتی معلومات بھی رکھتا ہو تب بھی وہ مجرّد اپنے علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کے سامنے باقاعدہ شہادت پیش نہ ہو۔ اس لیے اسلام میں سچی شہادت کو فرضِ کفایہ شمار کیا گیا ہے اور کتمانِ شہادت یعنی شہادت چھپانے یا شہادتِ زُور یعنی جھوٹی گواہی دینے کو کبیرہ گناہ شمار کیا گیا ہے؛ چنانچہ قرآنِ مجید میں ارشاد ہے:

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا۔

(جب گواہوں کو طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کریں) البقرہ آیت ۲۸۲۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ۔

(اور نہ چھپاؤ گواہی کو اور جو اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا) البقرہ آیت ۲۸۳۔

سورۂ الفرقان آیت ۷۲، میں اللہ کے بندوں (عباد الرحمٰن) کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا:

وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ۔

(اللہ کے بندے وہ ہیں جو جھوٹی گواہی نہیں دیتے)

سورۂ حج آیت ۳۰ میں فرمایا:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ

(بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹی گواہی سے بچو)

سنن ابو داؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی اور پھر کھڑے ہو کر فرمایا کہ:

"جھوٹی گواہی شرک کے برابر کردی گئی ہے اور پھر مذکورہ آیت تلاوت فرمائی"

بخاری شریف، مسلم شریف اور دوسری کتب حدیث میں کم و بیش سات کبیرہ اور مہلک گناہوں کا ذکر نمبروار کیا گیا ہے جن میں سے پہلا شرک، دوسرا والدین کی نافرمانی، تیسرا قتل اور چوتھا جھوٹی گواہی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ:

"جھوٹے گواہ کے قدم گواہی دے کر ہٹنے بھی نہ پائیں گے کہ اللہ تعالیٰ اس پر جہنم واجب کردے گا"

دوسری حدیث میں وارد ہے کہ:

"شہادتِ زور کا مرتکب شفاعت سے محروم ہوگا"

شہادت کا طریقہ یہ ہے کہ گواہی دیتے وقت گواہ یہ کہے کہ أَشْهَدُ بِاللّٰہ۔ حنفی فقہ کی کتاب ہدایہ اور دوسری کتابوں میں یہ تصریح ہے کہ یہ الفاظ مشاہدہ، قسم اور اطلاع کے مفہومات پر متضمن و مشتمل ہیں۔ گویا کہ گواہ عینی شہادت دیتے وقت

یہ کہتا ہے کہ میں اپنے مشاہدے کی بنا پر اللہ کی قسم کھا کر اس بات کی خبر دیتا ہوں۔ ہمارے ہاں اردو یا دوسری زبانوں میں چونکہ فقط گواہی اور شہادت کا لفظ ان سارے مفہومات کو شامل نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ گواہ صراحت کے ساتھ یہ کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر بیان کرتا ہوں۔

حافظ ابنِ قیمؒ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیہ صفحہ ۲۴ پر اَلْبَیِّنَہ (Evidence) کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

> "شریعت میں بیّنہ سے مراد وہ شئے ہے جو حق کو واضح و ظاہر کر دے ——— یہ کبھی چار گواہوں کی ہوتی ہے، کبھی تین کی، کبھی دو کی اور کبھی ایک مرد یا ایک عورت کی شہادت ہوتی ہے کبھی حلف اٹھانا یا اس سے انکار کرنا بھی شہادت کا ہم معنی ہوتا ہے ـــ کبھی شہادت الحال (Circumstancial Evidence) کی دوسری صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا یہ جو ارشاد ہے کہ:
> اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی (شہادت پیش کرنا مدّعی کی ذمّہ داری ہے)
> اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امر مدعی کے ذمّے ہے کہ وہ ایسا مواد فراہم کرے جو اس کے دعوے کی صحت اور سچائی کو واضح کر دے۔ اگر مختلف طریقوں سے کسی طریق پر اس کا صدق (سچا ہونا) ظاہر ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔"

فقہائے کرام نے بالعموم شہادت کے لیے دو قسم کی شرائط عائد فرمائی ہیں، ایک شرط تحمّل، دوسری شرائط ادا ـــ تحمّل سے مراد اہلیت و صلاحیت ہے جس کے لیے

تین شرطیں ہیں، گواہ عاقل و بالغ ہو، اس کی بینائی صحیح و سالم ہو اور اگر وہ کسی قابلِ مشاہدہ چیز کی گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت عینی (چشم دید) ہو۔ گواہی کی ادائیگی کے لیے مذکورہ تین شرطوں کے علاوہ مزید چند شرائط بھی ضروری ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ گواہ پر حدِ قذف جاری نہ ہوئی ہو۔ عدالت یعنی راستبازی و راست روی کو بھی شہادت کی شرط قرار دیا گیا ہے لیکن صحتِ قضا کے لیے یہ شرط لازم نہیں ہے۔ تاہم حدود و قصاص کے مقدموں میں قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ گواہوں کے حالات کا تزکیہ یعنی تحقیقات کرے۔ ان کے ماسوا دوسرے مقدمات میں اگر مدعیٰ علیہ گواہوں پہ اعتراض کرے تو تزکیہ ضروری ہے، ورنہ قاضی کو اختیار ہے کہ تحقیقات کے بغیر بھی چاہے تو مستور الحال گواہ کی گواہی کو سچی سمجھ کر قبول کرے اور فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

جو چیز دیکھنے کی ہو اس کی عینی شہادت ضروری ہے جو چیز یا بات سننے کی ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ قول بھی سنا ہو اور قائل کو بھی دیکھا ہو۔ جس سے سنا اسے اگر آنکھ سے نہ دیکھا ہو تو اس کے متعلق شہادت ناقابلِ قبول ہے۔ اسی طرح گواہ کی محض آواز کا قاضی تک پہنچنا کافی نہیں بلکہ گواہ کا سامنے موجود ہونا اور دیکھنا بھی لازم ہے۔ اس لحاظ سے ٹیلی فون یا ریڈیو یا پردے کے پیچھے آواز پر شہادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا معروف و مشہور ہو جانا اور چار سُو پھیل جانا بنائے شہادت بن سکتا ہے مثلاً کسی شخص کے نسب یا نکاح یا موت کی خبر متواتر و مشہور ہو جائے اور اس کی تردید کا کوئی یقینی ذریعہ نہ ہو تو یہ خبر بطورِ شہادت

قابلِ قبول ہوگی۔

غیر مسلم کی گواہی مسلمان کے خلاف قابلِ قبول نہیں، البتہ غیر مسلم فریقین میں غیر مسلم کی گواہی قابلِ قبول ہے۔ گواہ کی عداوت اگر دینی و شرعی اسباب کے باعث کسی فریق کے خلاف ہو، تو گواہ کی شہادت قابلِ قبول ہے، البتہ محض دنیوی وجوہ پر مبنی عداوت شہادت کو غیر مسموع بنا سکتی ہے۔ صغیرہ گناہوں کا ارتکاب گواہ کو ناقابلِ قبول نہیں بنا سکتا۔

زوجین، اولاد، والدین اور پروردہ اور پرورش کرنے والے کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہیں ہوسکتی۔ شہادت میں جزوی اور غیر اہم لفظی اختلاف شہادت کی قبولیت میں مانع نہیں ایسی صورت میں متفق حصّہ قابلِ قبول ہوگا، فیصلے سے قبل گواہ اگر اپنی سابق گواہی سے عدالت میں رجوع یا انکار کرے تو اس کے دونوں بیان ناقابلِ قبول ہوں گے۔

جھوٹی گواہی کا جھوٹ ہونا اگر بالیقین ثابت ہو تو قاضی اس پر مناسب تعزیر یعنی سزا دے سکتا ہے اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ آئندہ اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی اپنا ایلچی یا بیلف جھوٹے گواہ کے محلّے یا آبادی میں بھیجے جو قاضی کا یہ فیصلہ اور پیغام مجمعِ عام میں لوگوں کو جمع کر کے سنا دے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اس سے بچو، ہوشیار رہو!

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا فتویٰ ہے کہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کے علاوہ اسے مناسب سزا کے قید بھی دی جائے۔ یہ بات حضرت عمرؓ کے قول وعمل سے ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اسے کوڑے مارے جائیں، اس کا سر مونڈا جائے۔

حقوقِ نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ

وزیرِاعظم پاکستان نے ۱۹۷۶ء میں اٹارنی جنرل پاکستان کے زیرِ صدارت پاکستانی خواتین کے حقوق معین و مرتب کرنے کے لیے ۱۳ ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی مقرر فرمائی تھی۔ اس کمیٹی کی پیش کردہ رپورٹ کا ایک حصہ ۱۹ اور ۲۰ جولائی ۱۹۷۶ء کے اخبارات میں شائع ہوا ہے جس کا مقصد اس پر ملک کی رائے عام اور ردِ عمل معلوم کرنا ہے۔ محترم صدرِ کمیٹی نے کراچی میں رپورٹ کو پریس کے حوالے کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ حکومت یا کمیٹی ہرگز ایسا کوئی قانون تجویز یا نافذ نہیں کرے گی جو قرآن و سنت کی تعلیمات کے خلاف ہو، تاہم بعض پہلوؤں میں اختلاف ممکن ہے اور ان کے بارے میں ہمارا دل کھلا ہے۔ ان کا یہ اعلان ہمارے لیے یک گونہ موجبِ اطمینان ہے اور ہم اس رپورٹ کے متعلق اپنی گزارشات پیش کریں گے۔ ہمیں امید ہے کہ ان پر کھلے دل سے اور قلب و نظر کی وسعت کے ساتھ غور کیا جائے گا اور ان میں اگر رپورٹ کے کسی جزء سے ہمارا اختلاف ہو گا یا کسی غلطی کی نشاندہی کی جائے گی، تو اُسے نظرانداز کرنے یا ناگواری محسوس کرنے کے بجائے اس سے استفادہ کیا جائے گا۔

اس حقیقت سے تو انکار ممکن ہی نہیں ہے کہ ایک مدت دراز سے چونکہ ہمارے ہاں اسلامی قوانین معطل اور اسلام کا عادلانہ اجتماعی نظام منہدم ہو چکا ہے، اس لیے مسلمان معاشرے کا ہر فرد اور ہر طبقہ بے چینی اور اضطراب کا شکار اور اصلاح حال کا

محتاج ہے، لیکن اولین اور بنیادی سوال جو اس ضمن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا ہم اپنے امراض کا مداوا، اپنی مشکلات کا ازالہ اور اپنی تعمیرِ نو کا آغاز اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کرنا چاہتے ہیں یا جدید مغربی تہذیب و تمدن کے نظریات و عملیات کو اپنا رہنما بنانا چاہتے ہیں؟ اس سوال کا جواب یقیناً یہی ہے کہ ہمارا ہر اصلاحی و تعمیری قدم اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے طریق کے مطابق اٹھنا چاہیے اور خود جناب اٹارنی جنرل کا ارشاد بھی یہی ہے کہ کوئی سفارش یا قانون سازی قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو گی۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے قرآن و سنت کے مطابق یا مخالف ہونے کا صحیح اور بہتر فیصلہ وہی کر سکتا ہے جو قرآن و سنت کا علم رکھتا ہو یا جسے ایسا علم رکھنے والے کا مشورہ و تعاون حاصل ہو۔ حقوقِ خواتین کی تعیین کرنے والی اس معزز کمیٹی کے ارکان کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ بیگم نسیم جہاں۔ ایم۔ این۔ اے
۲۔ بیگم ریحانہ سرور، ایم۔ پی۔ اے
۳ بیگم سمیعہ عثمان، سابق سینیٹر
۴۔ بیگم رشیدہ پٹیل، کونسل حکومتِ پاکستان
۵۔ بیگم نسیمہ سلطانہ ایڈووکیٹ
۶۔ مس فاضلہ علیانی، ایم۔ پی۔ اے
۷۔ مسٹر ڈی۔ ایم۔ اعوان ایڈووکیٹ جنرل سرحد
۸۔ مسٹر غلام علی میمن ایڈووکیٹ جنرل سندھ
۹ مفتی محمد ادریس ایڈووکیٹ جنرل سرحد

۱۰۔ بیگم زری سرفراز، مردان

۱۱۔ مسٹر محمد حیات جُنیجو ایڈووکیٹ کراچی

۱۲۔ مسز مریم حبیب ایڈیٹر شعبۂ خواتین پاکستان ٹائمز لاہور۔

۱۳۔ مسز میرا فیلبس، پرنسپل کینیرڈ کالج، لاہور

ڈاکٹر مسز پسر دین شوکت علی، محکمۂ تعلیم پنجاب۔ مسز سی، اے، رحمٰن بھٹی اور جی ایس گھنگرو سکرٹری و ڈپٹی سکرٹری لاء، ڈویژن کمیٹی کے مشیر اور سکرٹری ہیں۔

ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس پُورے زمرۂ ارکان میں سے کتنے صاحبان یا صاحبات ایسی ہیں جو قرآن و سنّت کا برائے نام ہی علم رکھتی ہوں؟ کتاب و سنّت کے ضروری علم سے بہرہ مند نہ ہونے کے باوجود اجتہاد کا منصب سنبھال لینے اور مسلم لا، کی تشریح اور اس میں ترمیم و تنسیخ کی کوشش کرنے کا نتیجہ سوائے اس کے اور کیا نکل سکتا ہے کہ مسلمان معاشرے کے بگاڑ اور خلفشار و انتشار میں اگر کوئی کسر باقی رہ گئی ہے تو اُسے بھی پُورا کر دیا جائے۔ اسلامی قانون کا جو حصّہ بالخصوص مسلمانوں کی ازدواجی و عائلی زندگی سے تعلق رکھتا ہے وہ اُن کی تہذیب و تمدّن کا سنگِ بنیاد ہے۔ کوئی مسلمان فرد خواہ وہ عورت ہو یا مرد، قانون کے اُس دائرے سے خارج نہیں ہے جو ازدواجی تعلقات اور حقوق و فرائض کو منضبط کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ رشتۂ ازدواج کا نہایت گہرا اور دُور رس تعلق ایک مسلمان شوہر اور مسلمان بیوی کے دینی احساسات و معتقدات اور عصمت و عفت کے احساسات اور نسب کی حلّت و حُرمت کے تصورات سے ہے۔ کوئی حکومت یا اُس کی قائم کردہ کوئی کمیٹی اگر من مانے طریق پر کسی خاص طبقے، مثلاً

مزدوروں، کسانوں یا کارخانوں اور دفاتر میں کام کرنے والے ملازمین کے کچھ حقوق متعین کر دے اور اُن کا قانونی نفاذ ہو جائے، تو اُس سے مسلمان معاشرے کی پوری اخلاقی و معاشرتی زندگی اس طرح متاثر نہیں ہو سکتی جس طرح عورتوں کے حقوق کی پُر فریب اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اُس دائرۂ قانون میں رد و بدل سے ہوتی ہے جس کا تعلق نکاح طلاق، خلع، نان و نفقہ وغیرہ کے شخصی معاملات سے ہے۔ مسلم معاشرے کے رد و زن کی اس سے بڑی بدقسمتی اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی حیاتِ عائلیہ کے متعلق اسلام کے صریح اور واضح قوانین سے انحراف کر کے ان پر غیر اسلامی، غیر فطری اور غیر معقول قوانین نافذ کرنے کی کوشش یا سفارش کی جائے۔

جو بات اُوپر تمہیدی اور اجمالی طور پر کہی گئی ہے اُس کی وضاحت میں اب ہم ایک ترتیب کے ساتھ کمیٹی کی چند سفارشات اور اُن پر اپنا تبصرہ پیش کریں گے تاکہ ہمارا مدعا و منشا پوری طرح کمیٹی کے ارکان اور عام قارئین کے سامنے آجائے۔ کمیٹی نے اپنی رپورٹ کے آغاز میں کچھ عمومی سفارشات اور مسلم فیملی لاز آرڈیننس ۱۹۶۱ء میں کچھ رسمی ترمیمات دفعہ ۳۱ تک کی ہیں۔ اس کے بعد دفعہ ۳۲ سے لے کر دفعہ ۴۳ تک جو سفارشات تجویز کی گئی ہیں اُن کے بغور مطالعے سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ان سفارشات کا نہایت واضح مقصد یہ ہے کہ اسلام نے نکاح کی گرہ کھولنے کا حق جس طرح مرد کو دیا ہے، اُسی طرح یہ اختیار عورت کو بھی دے دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ جس طرح مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے، اُسی طرح عورت کو بھی اپنے خاوند کو طلاق دینے کا حق دیا جائے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ مزید ستم ظریفی یہ ہے کہ جو عورت پانچ سال تک ایک مرد کے نکاح میں

رہے، وہ قیدِ نکاح سے آزاد ہو جانے کے بعد بھی سابق خاوند کی جائداد میں حصہ دار قرار پائے۔

اس کمیٹی کی دلی خواہش اور تمنا تو یہی ہے کہ عورت جب چاہے اپنے خاوند کو طلاق دے سکے اور قانون اس میں اُس کی پوری مدد کرے، لیکن کمیٹی کے ارکان اپنے دل کی بات کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں (یا جانتی ہیں) کہ کوئی خدا سے ڈرنے والی غیرت مند مسلم خاتون اس قانونی اجازت سے بمشکل فائدہ اُٹھانے پر رضامند ہو گی اور کوئی ادنیٰ دینی حس رکھنے والا مسلمان مرد ایسی عورت کو غیر منکوحہ یا مطلقہ سمجھ کر ہرگز اپنی زوجیت میں قبول نہیں کرے گا؛ چنانچہ اس تلخ بلکہ سخت نجس و ناپاک گولی کو مسلمانوں کے حلق سے زبردستی نیچے اُتارنے کے لیے کمیٹی کے ارکان عورت کے اس مزعومہ حق کو کبھی خُلع اور کبھی عدالتی تفریق و تنسیخ کے غلاف میں لپیٹنے کی ناکام سعی کر رہے ہیں اور اُن کے بیان و استدلال میں عجیب تضاد اور ژولیدگی پیدا ہو گئی ہے۔

پہلے وہ دفعہ ۳۳ میں فرماتے ہیں:

" بیوی اگر مسلم لا کے تحت خُلع حاصل کرنے کی مستحق ہو اور خاوند کو مالی معاوضہ دینے پر تیار ہو، تب بھی اُسے تفریقِ نکاح کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے عدالت سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔"

اس فقرے کے فوراً بعد دوسرا فقرہ یہ ہے:

" مسلم لا کے تحت جو عورت خُلع کے اصول پر تفریقِ نکاح کا مطالبہ

کرے اور خاوند کو مالی معاوضہ دینے پر تیار ہو تو اُسے اپنا "حقِ تفریق نکاح" استعمال کرنے کے لیے عدالت یا قاضی کے سامنے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔"

یہ دونوں باتیں اور "مسلم لا" کی یہ تعبیریں باہم متصادم و متناقض ہیں، البتہ ان میں کسی حد تک تطبیق کی ایک صورت سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ یوں فرض کر لیا جائے کہ پہلے فقرے میں "مسلم لا" سے مراد رائج الوقت قانون ہے اور دوسرے میں "مسلم لا" سے مراد اسلامی قانون کا وہ تصور ہے جو کمیٹی کے ارکان کے ذہن میں ہے اور جسے وہ صحیح اسلامی قانون سمجھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ اُلجھن باقی رہتی ہے کہ رپورٹ کے مرتبین دانستہ یا نادانستہ طور پر خُلع اور عدالتی تفریق کو ہر حیثیت سے بالکل ایک شے قرار دے رہے ہیں اور دونوں کو خَلط مَلط کر کے غلط استدلال اور غلط اعتراض وضع کر رہے ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے نہ ہر عدالتی تفریق خُلع کی تعریف میں آتی ہے، نہ ہر خُلع میں عدالتی کارروائی ضروری ہوتی ہے۔ فقہائے اسلام کے نزدیک خُلع کی تعریف یہ ہے کہ مہر یا اُس سے کم و بیش مالی بدل کے عوض میں خاوند لفظ "خُلع" یا اُس کے ہم معنیٰ الفاظ کے ساتھ نکاح کو زائل کر دے اور عورت اِس ازالۂ نکاح بالمال کی پیش کش کو قبول کرے۔ خُلع میں عدالت سے رجوع ضروری نہیں۔ صرف مال کے بدلے میں عورت کی طرف سے قبولیت شرط ہے۔ اگر زوجین باہمی رضامندی سے خُلع کر لیں تو قانونِ شریعت یا رائج الوقت قانون، دونوں میں سے کوئی ایک بھی اُن کی راہ میں حائل نہیں۔ خاوند اگر خُلع یا طلاق پر آمادہ نہ ہو اور بیوی خاتمۂ نکاح پر مُصر ہو، تب وہ عدالت سے تنسیخ و تفریق کا فیصلہ حاصل کرے گی اور ایسی صورت میں بھی قانونِ شریعت یا مُروّج قانون اُس

کا راستہ نہیں روک سکتا۔ مرد اگر طلاق یا خلع کے ذریعے سے نکاح کو زائل نہ کرے، تو عورت کے لیے قانوناً یا شرعاً عدالت سے رجوع ناگزیر ہے، لیکن کمیٹی کے ارکان کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عدالت یا قاضی کے سامنے جانا ضروری نہیں ہے۔ اپنے اس دعویٰ کے حق میں وہ امام شعرانیؒ کی المیزان الکبریٰ کی درج ذیل عبارت نقل کرتے ہیں:

"ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر بیوی شوہر کو ناپسند کرے، تو وہ مالی بدل ادا کر کے خلع حاصل کر سکتی ہے۔"

اس وقت امام شعرانیؒ کی یہ کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے، لیکن بالفرض اگر انہوں نے ایسا لکھا ہے، تو اس سے مراد وہ صورت ہے جبکہ باہمی مفاہمت کے نتیجے میں خاوند خلع پر تیار ہو۔ اس کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے کہ خاوند کی عدم آمادگی میں بھی عدالت سے تنسیخ نکاح کرانا ضروری نہیں اور عورت جس خاوند کو ناپسند کرے اسے خود ہی فارغ خطی کی رسید دے اور جہاں جی چاہے چلی جائے۔

اس کے بعد رپورٹ میں سورۂ بقرہ، آیت ۲۲۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ آیت یہ ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۔ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ۔

(اور تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ تم اُن عورتوں کو دے چکے ہو اُس میں سے کچھ واپس لو، الّا یہ کہ دونوں کو اللہ کی حدود پہ قائم نہ رہ سکنے کا خوف ہو۔ پس اگر تمہیں خوف ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے، تو دونوں پہ کوئی گناہ نہیں کہ عورت کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی اختیار کر لے)۔

اِس آیت سے بھی عدالتی کارروائی کی قطعی نفی یا عدمِ لزوم کا ثبوت نہیں ملتا، بلکہ آیت سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ اگر زوجین کے درمیان گھر ہی گھر میں کوئی بات طے ہو جائے، تو جو مالی معاوضہ طے ہو گا، وہی نافذ ہو گا، لیکن معاملہ عدالت میں جائے تو عدالت اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع عورت مرد سے اس حد تک متنفر ہو چکی ہے کہ اُس کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا اور حدود اللہ کی پامالی کا خدشہ ہے، تو عدالت کو اختیار ہے کہ جو فدیہ یا معاوضہ چاہے تجویز کرے اور خاوند سے خُلع دلوائے یا تنسیخِ نکاح کا فیصلہ کر دے۔ عجیب بات ہے کہ کمیٹی اس آیت سے عدالتی کارروائی کا غیر ضروری ہونا ثابت کرنا چاہتی ہے۔ حالانکہ اِس میں تمہیں کا خطاب زوجین کے ماسوا ایک فریقِ ثالث سے ہے جو عدالت سے رجوع کا ایک واضح قرینہ ہے۔ خود عبداللہ یوسف علی کا جو ترجمہ رپورٹ میں نقل ہوا ہے اُس میں بھی تم سے مراد قوسین میں قاضی لیا گیا ہے (IF ye (Judges) Do Fear)

اس کے بعد بھی حیرت ہے کہ اس آیت کو من گھڑت معنی پہنائے جا رہے ہیں اور تفریقِ نکاح کے لیے قضائے قاضی کو غیر ضروری ... ہے، عورت کو ... نکاح کا یکطرفہ حق بخشا جا رہا ہے۔

اِس آیت کے بعد رپورٹ میں حضرت ثابت رضی اللہ عنہ بن قیس کا واقعہ حدیث سے نقل کیا گیا ہے، لیکن اس حدیث کے آخری الفاظ جو رپورٹ میں بھی موجود ہیں، یہ ہیں:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اپنا باغ واپس لے لو اور عورت کو طلاق دے کر قیدِ نکاح سے آزاد کر دو؛ چنانچہ ثابت رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی کیا۔"

اِس حدیث سے تو اُلٹا اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ نکاح کی گرہ خاوند ہی کے ہاتھ میں ہے اور عدالت پہلے خاوند کو طلاق یا خُلع کا حکم دے گی اور چاہے تو مالی معاوضہ طے کرے گی۔ اگر خاوند مان جائے، تو فبہا ورنہ عدالت نکاح کو کالعدم کر دے گی۔ اس سے یہ مطلب کب نکلا کہ عورت نکاح کا خاتمہ کر دے گی اور عدالت کا کام فقط اس پر مُہرِ توثیق لگانا اور مالی بدل طے کرنا ہے!

یہ مختصر بحث ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے کہ اس ایک آیتِ قرآنی، ایک حدیث اور ایک فقہی قول سے جو استنباط و استدلال کمیٹی کے ارکان نے کیا ہے وہ کہاں تک روا اور درست ہے اور اس کے بعد دفعہ ۲۵ میں بیان کردہ یہ دعویٰ کس حد تک حق بجانب ہے کہ:

"کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ کوئی وجہ نہیں کہ ایک مسلم خاتون کو یہ ثابت کرنے کے لیے عدالت کے سامنے جانے پر مجبور کیا جائے کہ وہ اور اُس کا خاوند حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے باہم نباہ نہیں کر سکتے اور مالی بدل کے عوض میں تنسیخ نکاح کا فیصلہ عدالت کو صادر کرنا چاہیے۔ مسلم لا کے تحت عورت خُلع کے ذریعے خاوند سے علیحدگی حاصل کر

سکتی ہے اور اب وقت آگیا ہے کہ اس حق کو قانوناً تسلیم کیا جائے"۔

ہم اس حقیقت کو واضح کر چکے ہیں کہ یہ خواہ مخواہ کا خلط مبحث ہے جو عورت کو نام نہاد حقِ طلاق عطا کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔ ہم بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ باہمی افہام و تفہیم اور سمجھوتے کے ذریعے سے اگر خاوند طلاق یا خُلع بالمال پہ راضی ہو جائے تو عدالتی چارہ جوئی کے بغیر بھی خاتمۂ نکاح ہو سکتا ہے، بلکہ اسلام اسی بات کو پسند کرتا ہے کہ گھریلو زندگی کے گندے چیتھڑے عدالت میں نہ دھوئے جائیں تو بہتر ہے، مگر اس حق کو قانونی طور پہ تسلیم کرنے کا وقت اب نہیں آیا، بلکہ یہ حق چودہ سو سال سے قانوناً و شرعاً مسلّم ہے کہ طلاق یا خُلع یا ازالۂ نکاح کے لیے یا مال کی مقدار معین کرنے کے لیے لازماً عدالت سے رجوع کی حاجت نہیں۔ فریقین چاہیں تو آپس کی مفاہمت و مصالحت سے یہ سب کچھ کر سکتے ہیں، لیکن یہ بات کہ خاوند اگر طلاق یا خلع دینے پہ تیار نہ ہوں تب بھی عدالت سے تفریقِ نکاح کی ڈگری لیے بغیر بیوی اپنے آپ کو یا اپنے خاوند کو طلاق دے کر بندشِ نکاح سے آزاد ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی لغو اور بے بنیاد بات ہے جس کے حق میں قرآن، حدیث، یا فقہ کے ذخیرے میں ذرہ برابر بھی کوئی دلیل و ثبوت موجود نہیں ہے، مگر کمیٹی کے ارکان کو اسی غلط اور غیر اسلامی موقف پہ برابر اصرار ہے، چنانچہ دفعہ ۳۵ کے آخر میں پھر یہ کہا گیا ہے:

"کمیٹی یہ سفارش کرتی ہے کہ فیملی لاز آرڈی ننس کی دفعہ ۸ میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ جب بیوی بذریعہ خُلع اپنے خاوند سے رہائی کی خواہشمند ہو تو وہ چیئرمین کو (یا عائلی عدالت کے صدر کو) نوٹس دیدے کہ وہ خاوند

کو ادا ہونے والے مالی معاوضے کی مقدار مقرر کر دے۔ چیئرمین اس معاوضے کے تعین کے بعد دفعہ ۷ کے تحت مصالحتی کارروائی کا آغاز کر دے گا اور مصالحت کی ناکامی کی صورت میں عورت کے نوٹس یا وضعِ حمل کے نوّے دن بعد نکاح زائل اور کالعدم قرار پائے گا۔"

یہاں "بذریعہ خُلع" کے الفاظ کا استعمال محض تکلّفاً کیا گیا ہے، یا پھر اُن سے غرض مُغالطہ آفرینی ہے، ورنہ کمیٹی کا اصل مدعا یہ ہے کہ بیوی جب چاہے اپنے خاوند پہ طلاق وارد کر دے، لیکن اس کے ساتھ اگر خاوند کچھ مال بھی وصول کرنا چاہے، تو اس کی وُصولی خاوند کی مُجرّدِ خواہش کے بل پر نہیں ہو سکتی، بلکہ اس معاملے میں عدالت کو استعمال کیا جائے گا؛ چنانچہ عدالت یہ خدمت انجام دے گی اور اس کے بعد پھر مصالحتی کارروائی شروع کرے گی۔ سوال یہ ہے کہ اب تک آپ اس پہ زور دے رہے ہیں کہ خُلع کے لیے کسی عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں، تو پھر اگر یہ آپ کے بقول "رہائی بذریعہ خُلع" ہے تو اس میں یہ عدالتی اور مصالحتی کارروائی کہاں سے نکل آئی؟ طلاق کے بعد اگر وہ رجعی ہو، تو رجوع کا سوال پیدا ہو سکتا ہے، لیکن خُلع اور عدالتی تفریق تو طلاقِ بائن کا اثر رکھتی ہے جس کے بعد کسی مصالحت اور رجوع کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی، پھر یہ کیسی مصالحتی کارروائی اور اس کی ناکامی یا کامیابی ہے جس کا ذکر آپ فرما رہے ہیں؟ آپ اپنے دل کی بات کو صاف صاف زبان پہ لائیے اور سیدھی طرح کھل کر کہیے کہ بیوی جب چاہے اپنے خاوند کو طلاق رسید کر سکتی ہے، لیکن خاوند اگر طلاق کے ساتھ کسی مالی معاوضے کا مطالبہ کرتا ہے، تو اس معاوضے کی

تعیینِ طلاق کے ذریعے سے ہو گی۔

حقیقت یہ ہے کہ رپورٹ کی اس دفعہ ۳۵ میں عورت کو یک طرفہ ازالۂ نکاح کا جو حق دیا جا رہا ہے اُس کا اسلام کے تجویز کردہ طریقِ خُلع سے کوئی دُور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ ایک طرح کا دھوکہ اور مخادعہ ہے جو خدا کے دین اور اُس کے پیروؤں کے ساتھ کیا جا رہا ہے، مگر یہ چالبازی انشاء اللہ ناکام ہو گی۔ چونکہ رپورٹ میں قرآن و سنّت اور اجماعِ فقہاء کا ذکر موجود ہے، اس لیے دل میں یہ خیال بھی آ رہا ہے کہ شاید کچھ پردہ نشین علماء و فضلاء ایسے ہوں جو شریکِ مشورہ رہے ہوں، مگر اُن کے نام ظاہر نہ کیے گئے ہوں۔ اگر یہ گمان غلط ہے، تو اللہ ہمیں معاف فرمائے اور اگر صحیح ہے، تو ان حضرات کے اسمائے گرامی پردۂ خفاء میں نہیں رہنے چاہییں تاکہ پوری قوم اِس رپورٹ کے مصنّفین سے آگاہ ہو اور اُنہیں پہچان لے۔

اِس سلسلے میں ایک بات کا مزید ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت نے خود اپنے دامنِ عاطفت میں ایک ادارہ: ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے نام سے قائم کر رکھا ہے ۔۔۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن پی، ایچ، ڈی مستقلاً اِس ادارے سے "بحیثیت مشیرِ قانون" وابستہ ہیں اور وہ مجموعۂ قوانینِ اسلام کے نام سے ایک ضخیم کتاب مرتب کر رہے ہیں جس کی پانچ جلدیں اب تک یہی ادارہ چھاپ چکا ہے۔ اس کتاب کی جلد دوم میں طلاق، خُلع، تفریق وغیرہ عائلی مسائل پر مفصّل بحث کی گئی ہے۔ خُلع و مُبارات کی بحث ص۵۰۲ سے لے کر ص۶۰۹ تک پھیلی ہوئی ہے۔ اگر اس رپورٹ کے ارکان، بالخصوص کمیٹی کے فاضل صدر کا اطمینان ہماری گذارشات سے نہ ہو، تو

اُنہیں چاہیے کہ وہ اس کتاب کا مطالعہ فرمائیں۔ شاید اس طرح اُنہیں اپنے غلط موقف کا احساس ہو اور وہ اس پر جمے رہنے کے بجائے حق کی جانب رجوع کر سکیں۔

سرِدست ہم اس کتاب کا ایک اقتباس یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو اس کے صفحہ ۵۹۲ پر "خُلع اور حکمِ عدالت" کے زیرِ عنوان درج ہے اور وہ یہ ہے:

"امام بخاریؒ نے لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خُلع کو جائز کیا ہے اگرچہ وہ سلطان کے سامنے نہ ہو۔ عام علماء کے نزدیک بھی خُلع کے جائز ہونے کے لیے سلطان (حاکمِ وقت) کا موجود ہونا شرط نہیں۔ امام کاسانیؒ نے بھی اسی نظریہ کو صحیح لکھا ہے۔ احناف، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کا بھی یہی قول ہے۔ قاضی شریحؒ، زہریؒ اور اسحاقؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ابن قدامہؒ مقدسی نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ چونکہ خُلع عقدِ معاوضہ ہے، لہٰذا جس طرح نکاح اور قطعِ عقد باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور جس طرح ایسے دوسرے عقود میں حاکم کی موجودگی شرط نہیں ہے، اسی طرح خُلع میں بھی شرط نہیں ہے۔

لیکن فقہاء کے نزدیک خُلع کے لیے حاکمِ وقت کی موجودگی ضروری نہ ہونے کا صرف یہ مطلب لیا جائے گا کہ فریقین باہمی خُلع کرنا چاہیں، تو اُس کے جواز کے لیے حکمِ حاکم یا قاضی کی شرط نہیں، چنانچہ اگر فریقین باہمی رضامندی سے علیحدگی اختیار کرنا چاہیں، تو اس کو فقہی اصطلاح میں مبارات کہا جاتا ہے جو خُلع کے حکم میں ہے، لیکن اگر فریقین میں ناچاقی ہو تو اس

کا فیصلہ کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے اور خُلع کرنا چاہیے، یہ کوئی تیسرا شخص ہی کر سکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں خُلع عدالت کے ذریعے کرایا جا سکتا ہے؛ چنانچہ اگر عورت رشتۂ زوجیّت کو منقطع کرنا چاہے اور مرد کو اس کا بدل دینے کے لیے آمادہ ہو، تو اسلام مذکورہ شرائط کے ساتھ عورت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ حاکمِ وقت یا اس کی قائم کردہ عدالت میں حاضر ہو کر استغاثہ پیش کرے اور بذریعہ عدالت شوہر سے خُلع حاصل کرے۔ قرآن کی آیت: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ اور ثابتؓ بن قیس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا حکم دینا کہ تم اپنا باغ (یا دو باغ) واپس لے لو اور زوجہ کو طلاق دے دو، اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ زوجین میں ناچاقی کی صورت میں عورت کی درخواست پر خُلع کرانا فرض ہے جبکہ وہ اس پر مطمئن ہو جائے کہ فریقین کے لیے باہمی معاشرت میں احکامِ خداوندی کی پابندی کرنا ممکن نہیں ہے۔ ثابتؓ بن قیس کے معاملے میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کا فیصلہ یقیناً اسلام کے سب سے پہلے قاضی کی حیثیت سے تھا۔"

اپنی سابق تحریر و تنقید لکھتے وقت ہمارے سامنے ڈاکٹر صاحب موصوف کی یہ عبارت نہیں تھی، لیکن اب اسے پڑھ کر بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اُن کی اور ہماری بات میں کتنا توارُد و تطابُق ہے اور خُلع کے پردے میں عقدۂ نکاح کو حل یا قطع کرنے کا جو اختیار یہ کمیٹی عورت کے ہاتھ میں دینا چاہتی ہے وہ کتاب و سنّت، اور فقۂ اسلامی

کی نگاہ میں کتنا غیر مشروع اور بے جواز ہے۔ ہاں، البتہ اہلِ مغرب کی کورانہ تقلید میں اگر مرد و زن کو طلاق کے معاملے میں مساوات عطا کرنا مقصود ہے اور عدالت کا کام فقط یہ ہے کہ وہ مرد یا عورت کی طرف سے دی گئی طلاق کا بس اعلان و استقرار کر دے اور زوجین کے مالی واجبات کی جمع و تفریق کا حساب کر دے تو یہ بات بالکل دوسری ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

---

(۲)

"حقوقِ نسواں کمیٹی برائے پاکستان" کی رپورٹ پر بحث و نظر کے دوران یہ بات اچھی طرح واضح کر دی گئی ہے کہ رپورٹ کی دفعہ ۳۵ میں جو سفارش تجویز کی گئی ہے اُس میں بیوی کو یہ حق بخشا جا رہا ہے کہ وہ جب چاہے اپنے شوہر کو طلاق دینے کا فیصلہ کر لے۔ اس کے بعد جب وہ یونین کونسل کے چیئرمین یا عائلی عدالت کے صدر کو نوٹس دے گی، تو محض اس غرض سے دے گی کہ صدرِ عدالت اُس معاوضے کی مقدار کا تعین کرے جو بیوی شوہر کو ادا کرے گی اور ہو سکتا ہے کہ عدالت یہی فیصلہ دے کہ بیوی ایک پیسہ بھی ادا نہ کرے۔ اس کے بعد جس مصالحتی کارروائی کا ذکر اس سفارش میں کیا گیا ہے اُس کے متعلق بھی ہم یہ عرض کر چکے ہیں کہ وہ ایک غیر ضروری تکلف و نمائش ہے۔ کیونکہ اس میں عدالت کے ہاتھ پہلے ہی باندھ دیے گئے ہیں کہ عورت کی طرف سے جو پیش قدمی کی جا رہی ہو، خواہ اُسے خُلع یا تفریقِ نکاح کا مطالبہ کہا جائے،

اس میں عدالت اس مسئلے پر تو غور ہی نہیں کر سکے گی کہ عورت کا یہ اقدام کوئی شرعی و قانونی جواز اپنے اندر رکھتا ہے یا نہیں، بلکہ عدالت کا کام بس ازالۂ نکاح کے لیے راستہ صاف اور ہموار کرنا ہوگا۔ مصالحتی کارروائی یہاں بالکل بے معنی اور شرعاً ناجائز ہے۔ تمام علمائے اُمّت اور فقہائے سلف نے اسی رائے کو اختیار فرمایا ہے کہ خُلع و تفریق میں نکاح کے زائل کرنے کا مطالبہ چونکہ عورت کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے عورت کے خُلع قبول کر لینے یا عدالتی فیصلے کے قطعی ہو جانے کے بعد رجعت و مصالحت کا امکان باقی نہیں رہتا اور طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے؛ چنانچہ رپورٹ کی دفعہ ۳۵ کی رو سے فیملی لاز آرڈی ننس کی دفعہ ۸ میں جو ترمیم وضع کی جا رہی ہے اور اُس میں جس عدالتی کارروائی کی گنجائش رکھی جا رہی ہے، اُس کا مقصد و مصرف فقط یہ ہے کہ عورت فسخ نکاح کا جو پروانہ نوٹس کی شکل میں عدالت کے نام ارسال کر دے، عدالت اسے یک طرفہ ڈگری شمار کر کے اس کی تعمیل کا فریضہ انجام دے۔

مزید دلچسپ اور عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس تجویز میں بیوی کو اس امر کا بھی مکلف نہیں کیا گیا کہ اُس کے دل میں جب اپنے شوہر سے چھٹکارا حاصل کرنے کی طلب پیدا ہو، تو وہ اُس کا اظہار اپنے شوہر سے بھی کرے یا جو نوٹس چیئرمین کو روانہ کیا جائے گا اُس کی نقل ہی شوہر کو مہیا کرنے کی زحمت گوارا کرے۔ بیوی کا خطاب براہِ راست عدالت سے ہوگا کہ وہ بس اُس معاوضہ کا تعین کر دے جو شوہر کو ادا کیا جائے گا۔ اس کے بعد جب عدالت کارروائی کرے گی تو شوہر کو پتہ چلے گا کہ بیوی کے نوٹس پر قانون حرکت میں آچکا ہے اور مصالحتی کارروائی کے ناکام ہونے

کی صورت میں نوٹس کی تاریخ سے نوّے[۹۰] دن یا وضع حمل کے بعد (جو واقعہ بھی بعد میں رونما ہو اُس کے اختتام پر) نکاح فسخ ہو جائے گا۔ عورت کے نوٹس کے نوّے دن یا وضعِ حمل پر نکاح کالعدم ہونے کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ کمیٹی اِس نوٹس کو عورت کی طرف سے طلاق کا قائم مقام بلکہ طلاق سے بھی بڑھ کر سریع الاثر قرار دے رہی ہے، کیونکہ غیر حاملہ مطلقہ کی عدت بھی تین ایام ماہواری کے اختتام تک باقی رہتی ہے جس کی مدت بعض اوقات نوّے دن سے زائد ہوتی ہے۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس فسخِ نکاح کے بعد صرف ایک مرتبہ اپیل کا حق دیا گیا ہے؛ چنانچہ دفعہ ۳۵ کے آخری الفاظ یہ ہیں:

"کمیٹی مزید سفارش کرتی ہے کہ خلع کے لیے معاوضہ متعین کرنے کے معاملے میں ایک اپیل کا حق ہونا چاہیئے۔"

اِس فقرے کی خط کشیدہ عبارت یہ صاف ظاہر کر رہی ہے کہ دفعہ ۳۵ کے تحت عدالت کا اصل کام یہ دیکھنا نہ ہوگا کہ عورت خُلع کا مطالبہ کرنے (یا یوں کہیے کہ فیصلہ کرنے) میں حق بجانب ہے یا نہیں؟ بلکہ عدالت فسخ نکاح کی رسمی توثیق تو لازماً کر دے گی، البتہ اس کے بعد وہ محض یہ طے کرے گی کہ خاوند کو کچھ معاوضہ دلایا جائے یا نہیں اور دلایا جائے تو اُس کی مقدار کیا ہو؛ اپیل اگر ہوگی، تو اسی تعیینِ مقدار کے خلاف ہوگی۔ تنسیخ نکاح یا خُلع کے جائز و مناسب ہونے، نہ ہونے کا مسئلہ نہ نچلی عدالت میں تنقیح طلب ہوگا، نہ بالائی عدالتِ مرافعہ میں۔

دفعہ ۳۵ پر ضروری حد تک بحث کے بعد اب ہم اُن دفعات کا جائزہ لیں گے جن میں کمیٹی نے اپنے خیال کے مطابق خواتین کے مالی حقوق و مفادات کے تحفظ کی کوشش کی ہے۔ اس کی عملی صورت دفعہ ۳۸ میں پیش کی گئی ہے جو درج ذیل ہے[1]:

"کمیٹی یہ محسوس کرتی ہے کہ اگر قانون میں اس مضمون کا کوئی حکم وضع کر دیا جائے تو اس سے اُن عورتوں کی حالت بہتر بنانے میں بہت مدد ملے گی جو طلاق کے بعد مفلس و بے نوا ہو جاتی ہیں۔ اس پر غور کیا گیا ہے کہ طلاق کے بعد شوہر کی زوجہ کو مہر ادا کرنے اور جہیز واپس کرنے کی دیوانی ذمہ داری کے علاوہ شوہر کو فوجداری مقدمہ قائم کیے جانے کا مستوجب بھی ٹھہرایا جائے اگر وہ مہر کی ادائیگی یا جہیز کی واپسی سے قاصر رہے، لہٰذا کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

طلاق مؤثر ہونے پر اگر شوہر ایک ماہ کے اندر مہر ادا نہ کرے اور/یا اُس کا جہیز واپس نہ کرے، تو اُسے تین ماہ کی مدت تک کے لیے قید محض یا جرمانہ دونوں سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جائے۔"

---

[1] یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اب تک کی بحث میں ہم نے انگریزی میں شائع شدہ رپورٹ پر انحصار کیا ہے۔ اب ہمیں حکومتِ پاکستان، وزارتِ قانون و پارلیمانی اُمور کی شائع شدہ ایک اُردو رپورٹ بھی دستیاب ہوئی ہے جس کی زبان انتہائی ناقص ہے لیکن آئندہ بحث میں حتی الامکان اسی کو نقل کیا گیا ہے۔ قارئین اگر عبارت میں کوئی بے ربطی یا اُلجھاؤ محسوس کریں تو اُس کی ذمہ داری ہم پر نہ ڈالیں۔

اِس دفعہ پر اظہارِ خیال سے قبل ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ شرعاً یہ امر سخت ناپسندیدہ اور قابلِ اعتراض ہے کہ عورت کے مہر کی ادائی میں لیت ولعل سے کام لیا جائے اور اُسے طلاق یا وفات تک مؤخر کر دیا جائے۔ اِسی طرح بلا کسی معقول عذرِ شرعی کے طلاق کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال ومباح امور میں اللہ کے ہاں سب سے زیادہ مبغوض ومذموم قرار دیا ہے، لیکن اِس صورتِ حال کی روک تھام کے لیے جو تدبیر کمیٹی نے سوچی ہے وہ بھی اپنے اندر بعض قباحتیں اور پیچیدگیاں رکھتی ہے۔ مسلمانوں کی معاشرتی اور عائلی زندگی میں بے شمار غیر اسلامی رسوم ورواجات نے جڑ پکڑ لی ہے۔ جب تک اُن سب کو نگاہ میں رکھ کر کوئی انسدادی اقدام نہ اختیار کیا جائے، کسی ایک قانون سے اصلاحِ حال ممکن نہیں ہے۔ مثلاً اس مہر ہی کے مسئلے کو لیجیے۔ اس میں افراط وتفریط کا یہ عالم ہے کہ بعض لوگ تیس تبیس روپے کو شرعی مہر سمجھ کر بس اتنا ہی مہر مقرر کرتے ہیں۔ بعض زوجین کے معاشی ومعاشرتی حالات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہزاروں، بلکہ لاکھوں روپے کے نمائشی مہر مقرر کر دیتے ہیں اور فریقین کے اولیاء واعزہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ جتنا مہر چاہو باندھ دو، کون دیتا کون لیتا ہے؟ اِسی طرح کے بے شمار بھاری بھر کم مہر ایسے ہیں جو ابھی تک واجب الادا ہیں اور جن کا اندراج دستاویزات یا نکاح خوانوں کے رجسٹروں میں موجود ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مہر بلاشبہ ادا ہونے چاہییں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ طلاق کی صورت میں اُن کی عدمِ ادائیگی کو اگر ایسا فوجداری جرم بنا دیا گیا جس کی سزا تین ماہ قید بھی ہو سکتی ہے، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ناچاقی کی صورت میں خاوند طلاق دینے کے بجائے بیویوں کو معلق رکھ چھوڑیں گے۔ اس لیے ہمارا مشورہ یہ ہے کہ اس معاملے میں جو قانون بھی بنایا جائے اُس کا اطلاق اُن نکاحوں

پر نہ ہونا چاہیئے جو نفاذِ قانون سے پہلے منعقد ہو چکے ہیں۔ آئندہ کے لیے اگر عدم ادائے مہر کو فوجداری جرم بنانا ہو، تو نکاح ناموں میں اس جرم کی فوجداری نوعیت اور اُس کی سزا کو نمایاں طور پر درج ہونا چاہیئے اور نکاح خوانوں کو ہدایت کی جانی چاہیے کہ وہ اس اندراج کو نکاح باندھنے سے پہلے مجلسِ ایجاب وقبول میں پڑھ کر سُنا دیں، اور یہ واضح کر دیں کہ ناچاقی کی صورت میں علیحدگی ہونے پر اگر ایک مہینے کے اندر مہر ادا نہ کیا گیا تو شوہر کو جیل جانا ہوگا۔

رپورٹ کی دفعہ ۳۸ میں مجوزہ سفارش کا دوسرا قابلِ اعتراض پہلو یہ ہے کہ اس میں مہر کی عدمِ ادائیگی کے ساتھ ساتھ "جہیز کی واپسی" کو بھی جرمِ فوجداری مستلزم سزا قرار دے دیا گیا ہے، گویا کہ یہ بات آپ سے آپ فرض کر لی گئی ہے کہ جہیز جتنا اور جس صورت میں بھی بیوی کو دیا گیا ہو وہ ہمیشہ شوہر ہی کے قبضے میں رہے گا اور اس کی بلاکم وکاست واپسی کی قانونی ذمّہ داری شوہر پر ہوگی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ علی الاطلاق یہ مفروضہ قائم کر لینا اور اس کے بل پر جہیز واپس نہ کرنے کو جرم بنا دینا خاوندوں کے ساتھ صریح زیادتی ہے۔ جہاں تک مہر کا تعلق ہے، یہ بلاشبہ بیوی کا ایک مالی حق ہے جو خاوند کے ذمّے بہرصورت واجب ہے اور اسے انعقادِ نکاح کے وقت ہی ادا ہو جانا چاہیے۔ اُس وقت ادا نہ ہو تو عورت جب چاہے اسے طلب کر سکتی ہے اور قانون سے بھی اعانت حاصل کر سکتی ہے لیکن جہیز کوئی ایسی شے نہیں جو ہر حالت میں شوہر ہی کے تصرف میں رہے اور وہ مدت العمر اس کی بجنسہٖ واپسی کا ذمہ دار ہو۔ جہیز بالعموم اشیائے منقولہ مثلاً برتن، نقدی، زیور

پارچات، فرنیچر وغیرہ پر مشتمل ہوتا ہے جو بیوی کے زیرِ استعمال رہتی ہیں اور وہ اپنی اصلی حالت و مقدار کے مطابق باقی نہیں رہ سکتیں۔ عورت اُنہیں جہاں چاہے لے جا سکتی ہے، جسے چاہے دے سکتی ہے، اپنے میکے لے جا کر رکھ سکتی ہے۔ ایسی بیوی شاید ہی مل سکے گی جو پورا جہیز خاوند کے حوالے کر دے اور ایسا خاوند مشکل ہی سے دستیاب ہوگا جو بیوی کا سارا جہیز صندوق یا کمرے میں مقفل کر دے اور بیوی کو ہاتھ تک نہ لگانے دے اور نہ خود کسی چیز کو ہاتھ لگائے، حتیٰ کہ خدانخواستہ طلاق کی نوبت آجائے اور جرمانہ و قید کی سزا سے ڈر کر وہ قفل کی کنجی بیوی کی تحویل میں دیدے۔

جہیز کے متعلق حال ہی میں ایک بل قومی اسمبلی میں پاس ہوا ہے جس میں اسی طرح کے جہیز کے متعلق غیر معقول اور ناقابلِ عمل قسم کی پابندیاں لگائی گئی ہیں، مثلاً نکاح کے وقت جملہ اجزائے جہیز کی نمائش مجلسِ نکاح میں کی جائے، اُن کی فہرست زوجین کے دستخطوں کے ساتھ نکاح خواں تیار کرے اور اُسے ضلعی حکام کے دفتر میں جمع کرائے، اگر اس کی خلاف ورزی ہو یا جہیز حدِ مقررہ سے زاید ہو تو والدین کو سزا دی جائے۔ اب حقوقِ نسواں کمیٹی جہیز سے متعلق جو سفارش کر رہی ہے، اس کے بعد غالباً یہ اضافہ بھی کرنا ہوگا کہ میاں بیوی دونوں ایک مدتِ معینہ (مثلاً ہر سہ ماہی یا ششماہی) کے بعد ایک گوشوارہ رجسٹرار نکاح یا دوسرے حکام کے پاس جمع کرائیں اور اُس میں بتائیں کہ جہیز کا کتنا حصہ میاں کے قبضے میں ہے اور کتنا بیوی لے چکی یا استعمال کر چکی ہے۔ اس کے بغیر کسی خاص مرحلے پر اگر جہیز کا جھگڑا مقدمے کی صورت میں عدالت

کے سامنے جائے گا تو عدالت کے پاس یہ معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ اتنا جہیز خاوند کے پاس تھا جو اُس نے بیوی کو نہیں دیا اور اب عدمِ ادائیگی کے جُرم میں وہ جُرمانہ یا قید کا مستحق ہے؟ اس طرح کے بے تُکی قانون سازی کا نتیجہ سوائے اس کے اور کیا نکل سکتا ہے کہ عوام النّاس کو قانون شکنی، حیلہ بازی، جعل سازی اور فضول مقدمہ بازی کی عادت ڈالی جائے اور اُن کی گھریلو زندگی کو دائمی کشاکش کی آماجگاہ بنایا جائے۔

خاوند کو "واپسی جہیز" کا قانوناً مکلّف و مسئول بنا دینے کے بعد کمیٹی نے ایک قدم مزید آگے بڑھایا ہے اور دفعہ ۱۳ میں مطلّقہ عورت کو طلاق دہندہ کی جائداد میں بھی حصہ دار بنا دینے کی سفارش کر دی ہے۔ یہ دفعہ چونکہ نہایت اہم اور دُور رس نتائج پر مبنی ہے اس لیے ہم قارئین سے معذرت کے ساتھ اس پوری دفعہ کا ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ ترجمہ وہی ہے جو وزارتِ قانون نے کرایا ہے اور وہ یہ ہے:

> "کمیٹی شوہر کو قانون کے تحت میسّر طلاق کے حق پر کچھ پابندیاں عائد کرنے کے سوال پر بھی غور کرتی رہی ہے کیونکہ خاصی زیادہ صورتوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ شوہر بغیر کسی مناسب اور معقول سبب کے اپنے طلاق کے حق کو استعمال کر کے رشتہ ازدواج ختم کر دیتا ہے۔ بعض اوقات شوہر کی طرف سے (بسترِ مرگ پر بھی) یہ حق اس خیال کے پیشِ نظر استعمال کیا جاتا ہے کہ اُس کی موت کے بعد بیوی کو اُس کی جائداد میں سے حصہ کا دعویٰ کرنے سے محروم کر دیا جائے، خاص طور پر جبکہ زوجہ کی کوئی اولاد نہ ہو۔ کمیٹی کی

یہ رائے ہے کہ شوہر کی طرف سے استعمال کردہ طلاق کے حق کو یہ حکم وضع کر کے روکا جائے کہ زوجہ کو مہر کی ادائیگی اور جہیز کی واپسی کے علاوہ شوہر کو یہ حکم دیا جائے کہ اُسے معاوضہ بھی دے جبکہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ پانچ سال سے زیادہ اس کی بیوی کی حیثیت سے رہ چکی ہو، لہذا کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

اگر زوجہ شادی کے بعد پانچ سال یا زیادہ کے لیے اپنے شوہر کے ساتھ رہ چکی ہو، تب شوہر کی طرف سے طلاق کے مؤثر ہو جانے کی صورت میں وہ شوہر کی جائداد منقولہ وغیر منقولہ میں ۱/۸ حصّہ وصول کرنے کی مستحق ہو گی"۔

اس دفعہ کو نقل کر دینے کے بعد ہم پہلا سوال جو کمیٹی کے ارکان، بالخصوص اس کے فاضل صدر کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ آپ کے ارشاد کے مطابق جب آپ کوئی ایسا قانون نافذ نہیں کرنا چاہتے جو قرآن و سنّت کے مخالف ہو، تو آپ براہِ کرم بتائیں کہ مطلّقہ کو اپنے سابق شوہر کی جائداد میں حصّہ دار بنانے کی دلیل کتاب و سنّت کے کس مقام پہ مذکور یا کس جگہ سے ماخوذ ہے؟ پہلے جب آپ نے عورت کو یہ حق عطا کرنے کی سفارش فرمائی کہ وہ بیک جنبشِ قلم ایک نوٹس کے ذریعے سے عقدِ نکاح پر خطِ تنسیخ کھینچ دے تو اس وقت آپ نے کم از کم ایک آیت، ایک حدیث اور ایک فقہی قول تو پیش کیا، مگر جب طلاق کے بعد بھی مطلّقہ کو آپ نے طلاق دہندہ کی جائداد میں حصّہ دار بنانا چاہا تو آپ نے کوئی دلیل برائے نام بھی اسلامی

تعلیمات کی رُو سے نہ دی۔ بس آپ نے شوہر کے حقِ طلاق پر پابندی کے مسئلے پر غور و خوض کیا اور اس کے بعد یہ تجویز مرتب کر دی۔ اگر آپ کے پیشِ نظر حقِ طلاق پر پابندی اور اُس کے ناجائز استعمال کی روک تھام ہے تو طلاق بذریعہ نوٹس کا جو حق آپ بیوی کو دلوانا چاہتے ہیں کیا اُس حق کا غلط استعمال نہیں ہو سکتا؟ اور کیا اُس پر پابندی لگانا ضروری نہیں؟ پھر اُس وقت آپ نے شوہر کو اپنی مطلقہ بیوی کی جائداد، جہیز وغیرہ میں سے کیوں حصہ دلوانا تجویز نہیں کیا؟

اصل بات یہ ہے کہ مغربی تمدن اور اہلِ مغرب کے طور طریقے بعض حضرات کے لیے ایک آئیڈیل اور مثال کا درجہ اختیار کر چکے ہیں۔ وہاں چونکہ یہی رسم اور یہی قانون رائج ہے کہ عورت مرد سے طلاق لینے یا اُسے طلاق دینے کے بعد بھی اُس سے خرچہ وصول کرتی ہے اور بقیہ مہلتِ حیات سے لطف اندوز ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے "روشنی و ترقی" کا تقاضا یہی ہے کہ اُسی اصول کو یہاں بھی نافذ کیا جائے۔ ⅛ کی جو مقدار تجویز کی گئی ہے اُس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ صاحبِ اولاد متوفی کی بیوہ کا ⅛ حصہ جو قرآن میں مقرر کیا گیا ہے شاید قیاس یا اجتہاد کے بَل پر وہیں سے مطلقہ کو بھی سابق شوہر کی جائداد کا وارث بنانے کا قاعدہ اخذ کیا گیا ہو۔ اگر ایسا کوئی تصور ارکانِ کمیٹی کے ذہن میں ہو تو یہ بالکل فاسد و باطل ہے۔ اسلام کسی شخص کی زندگی میں کسی کو کسی کا وارث نہیں بناتا خواہ مُورِث سے نسبتی قرابت ہی کیوں نہ رکھتا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو بوڑھے والدین اور بالغ و بے سہارا اولاد جسے گھر سے نکال دیا گیا ہو وہ اس کے زیادہ مستحق تھے کہ وہ صاحبِ جائداد بیٹے یا باپ کے وارث اُس کی عینِ حیات ہی بن جاتے،

لیکن مغربی ممالک میں چونکہ ضعیف والدین اپنی خوشحال اولاد کی کمائی سے حصہ پانے کے بجائے دارالغرباء اور دارالضعفاء میں ایڑیاں رگڑ رہے ہیں، اس لیے اُن کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہمارے ہاں بھی کوئی کمیٹی نہیں بیٹھے گی۔ بالغ لڑکوں اور لڑکیوں کو گھر سے رخصت کر دیا جاتا ہے اور پھر پلٹ کر اُن کی خبر بھی نہیں لی جاتی کہ وہ کس حال میں گذر کر رہے ہیں؛ لیکن چونکہ وہاں والدین کی منقولہ و غیر منقولہ جائداد میں سے اُن کو حصہ نہیں دلوایا جاتا اس لیے یہاں بھی ایسی کسی تجویز پر غور کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی، البتہ مغرب میں چونکہ مطلقات اپنے شوہروں کے خرچے پر دادِ عیش دے رہی ہیں؛ اس لیے یہاں بھی اُن کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور ہونا چاہیے ورنہ ہم اور بالخصوص ہمارے ہاں کی "روشن دماغ بیگمات" بین الاقوامی کانفرنسوں میں کیا منہ دکھائیں گی؟

بہرکیف مطلقہ کے لیے یہ ⅛ حصہ جائداد مقرر کرنے کا کوئی بعید ترین تعلق بالواسطہ بھی اسلامی قانونِ میراث سے نہیں ہے۔ میراث کا حق صرف ترکے میں پیدا ہوتا ہے اور ترکہ وہ ہے جسے مرنے والا مرتے وقت چھوڑے۔ پھر ترکے میں حق کسی کی احتیاج کی بنا پر نہیں؛ بلکہ قرابت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ نسبی قرابت (مثلاً والدین اولاد، بھائی بہن کی قرابت) دائمی ہے، مگر ازدواجی قرابت عارضی ہے جو طلاق، خُلع یا فسخِ نکاح کی صورت میں منقطع ہو جاتی ہے۔ اس کے منقطع ہو جانے پر نہ عورت مرد کی وارث بن سکتی ہے نہ مرد عورت کا وارث ہو سکتا ہے۔ مطلقہ کو سابق شوہر کی جائداد میں سے حصہ دلوانے سے شرعی ورثا کی لازماً حق تلفی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ شوہر کی وفات کے وقت اُس کی جائداد ختم ہو جائے، یا اُس وقت سے کم ہو

جائے جب اُس نے مطلقہ کو طلاق دی تھی۔ اس طرح دوسرے وارثوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا یا تھوڑا ملے گا، مگر مطلقہ جس کا کوئی رشتہ شوہر سے باقی نہ رہا تھا وہ ⅛ ضرور لے جائے گی، صرف اس لیے کہ اُس نے پانچ برس شوہر کے ساتھ گزارے تھے۔ پھر یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ صاحب اولاد مُورث کی بیویاں اگر دو ہوں تو وہ مورث کی وفات پر ۱/۱۶، ۱/۱۶ لیں گی بشرطیکہ جائداد میں سے کچھ موجود ہو، مگر کمیٹی کی تجویز کی رُو سے جس عورت کو طلاق دی جاچکی ہے، وہ زندگی ہی میں ⅛ کی وارث بن جائے گی۔ اس پر مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس عورت کو طلاق دینے کے بعد مرد کسی دوسری عورت سے شادی کرے اور وہ مرتے دم تک اُس کی ساتھی رہے، تو میراث میں اُسے کیا ملے گا؟ انسانی دماغ جب خدائی قانون میں ترمیم کی جسارت کریں، تو اس کا نتیجہ بلاشبہ بگاڑ اور حق تلفی ہی کی صورت میں رونما ہوگا، خواہ ترمیم کرنے والے اصلاح ہی کا زعم اور دعویٰ رکھتے ہوں۔

رپورٹ کی اس دفعہ ۱۴ میں اُس مطلقہ کو طلاق دہندہ کی جملہ جائداد منقولہ وغیر منقولہ کے ⅛ کا وارث بنانے کی سفارش کی گئی ہے جو کم از کم پانچ سال تک اس مرد کے نکاح میں رہ چکی ہو۔ پانچ سال کی مدت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی منکوحہ سن یاس کو پہنچ جائے اور نکاح ثانی کے قابل نہ رہے۔ اسلام اس بات کو پسند بھی نہیں کرتا کہ کوئی مطلقہ یا بیوہ یا بن بیاہی عورت بلاوجہ تجرد ہی کی زندگی بسر کرے، بلکہ اُس کے لیے مستحسن یہ ہے کہ وہ شادی کرے اور اُس کے اولیاء کو بھی یہی ہدایت دی گئی ہے کہ اُس کا نکاح کرادیں۔ اب پانچ سال قیدِ نکاح میں رہنے کے بعد جس

عورت کو کسی بنا پہ طلاق مل جائے وہ اگر دوسرا نکاح کرے، تو اُس کا نان و نفقہ بہرحال دوسرے شوہر کے ذمّے واجب ہے۔ اس کے بعد آخر کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ سابق خاوند کی جائداد میں سے بھی حصّہ پائے۔ یہ صورت خواہ مغرب کے تمدّنی نظریات کی رو سے قابلِ اعتراض نہ ہو، لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے یہ بالکل بے جواز اور ازدواجی غیرت و حمیت کے بالکل منافی ہے۔ اس حالت میں دوسرا خاوند بیوی سے دب کر اور زیر دست ہو کر رہے گا۔ یا عین ممکن ہے کہ بیوی کو پھر طلاق ہو جائے اور وہ دوسرے خاوند کی کمائی میں سے حصّہ رسدی وصول کر کے تیسرا نکاح کر لے۔ یہ صورتِ حال مغربی ممالک میں عام ہے۔ آزادیٔ نسواں کے دلرُبا نام پر نکاح، طلاق بالکل کھیل بن کر رہ گئے ہیں۔ عائلی زندگی تشتّت و افتراق کی نذر ہو چکی ہے اور وہاں ایسے زن مُرید اور نکھٹّو مرد بھی بہت پائے جاتے ہیں جو اس انتظار میں رہتے ہیں کہ کوئی بیوی صاحبہ اپنے سابق طلاق زدہ خاوند کی کمائی کو ساتھ لائیں اور وہ اس پہ دادِ عیش دیں۔ اگر بیوی کی ایسی دولت یا اندوختہ ختم ہو جاتا ہے، تو وہ بیوی کو کمانے کے لیے بازار یا دفتر میں بھیج دیتے ہیں خود سیر سپاٹوں اور رنگ رلیوں میں مشغول رہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہماری اہلیہ پی۔ ایچ۔ ڈی

(Putting the Husband Through)

کا امتحان پاس کر رہی ہے۔ اگر بالفرض یہ صورت ہمارے ہاں سر دست نہ پیدا ہو تب بھی مطلّقہ کو طلاق دینے والے کی جائداد میں سے حصّہ دلانے کا یہ نتیجہ تو ضرور بر آمد ہو گا کہ طلاق کے بعد نکاحِ ثانی نہ کرنے اور تجرّد کی زندگی بسر کرنے کے رجحان کو تقویت پہنچے گی اور اس سے جو معاشرتی مفاسد و معایب رونما ہوں گے اُن کا تصوّر

کر لینا مشکل نہیں ہے۔ اگر ہمارے قومی قائدین پوری قوم کو اسی راہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، تو ہمارے مسلمان بھائی بہنوں اور بہو بیٹیوں کو بھی آنکھیں کھول کر خوب اچھی طرح دیکھ لینا چاہیئے کہ یہ راستہ کدھر کو جا رہا ہے اور حقوقِ نسواں اور آزادیٔ نسواں کے گمراہ کن نعرے ہمیں بالآخر کہاں تک پہنچائیں گے! ہمارا لرزیدہ قلم اور ہماری ناتواں آواز جس حد تک کام کر سکتی ہے، ہم اپنا فرض ادا کر رہے ہیں ؎

گر نہ مانو گے قول حالی کا   پھر نہ کہنا کہ کوئی کہتا تھا

رپورٹ کی اس دفعہ کے آغاز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ "خاصی زیادہ صورتوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ شوہر بغیر کسی مناسب اور معقول سبب کے طلاق دے دیتا ہے" مگر کمیٹی کے ارکان نے دوسرے پہلو کو سامنے نہیں رکھا کہ خاصی صورتیں ایسی بھی تو ممکن ہیں جن میں طلاق بالکل مناسب اور معقول بنا پر دی گئی ہو۔ مثال کے طور پر اگر عورت بے وفائی اور بداخلاقی کی مرتکب ہوئی ہو یا کسی غیر مرد کے ساتھ فرار کر گئی ہو اور اس پر خاوند اُسے طلاق دے تو کیا عورت پھر بھی آپ کے نزدیک مرد کی جملہ املاک کے ½ کی حقدار ہو گی؟ اس پر آپ شاید یہ کہیں گے کہ معقول یا نامعقول وجوہ کا فیصلہ عدالت ہی کرے گی اور صرف معقول صورتوں میں حصہ دلائے گی۔ اس کے ساتھ آپ اُن وجوہ کی ایک فہرست بھی مرتب کریں گے جو آپ کے نزدیک معقول یا غیر معقول ہیں اور تجربات کے بعد اس فہرست میں آئے دن ردّ و بدل اور حذف و اضافہ ہوتا رہے گا، غرض آپ اس مسئلے کے جتنے حل تلاش کریں گے اُن سے مزید مسائل و مشکلات کا دروازہ کھلتا چلا جائے گا۔ (ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

(۴۲)

" حقوقِ نسواں کمیٹی برائے پاکستان " خُلع کے پردے میں جس طرح کا غیر مقید اور بے دریغ "حقِ طلاق" عورت کو دینا چاہتی ہے اور طلاق کے بعد جس طرح مطلقہ کو طلاق دہندہ کی جائدادِ منقولہ وغیر منقولہ میں حصہ دار بنانا چاہتی ہے، اُس پر ضروری بحث کی جاچکی ہے اور دلائل و براہین سے یہ امر واضح کیا جاچکا ہے کہ یہ دونوں سفارشیں کتاب و سنت کی تعلیمات اور عقل و انصاف کے مقتضیات سے کس قدر دور ہٹی ہوئی ہیں۔ یہ دراصل مغربی تہذیب و تمدن سے مفتوح و مغلوب ذہن کی پیداوار ہیں، ان سے مسلمانوں کے ازدواجی مسائل و مشکلات میں سے کوئی مشکل آسان نہیں ہو سکے گی، البتہ فرنگی اقوام کے طور طریقوں کو یہاں رائج کرنے میں ضرور مدد ملے گی۔ اب تک کی بحث میں رپورٹ کی دفعہ ۴۰ تک کا جائزہ لیا جاچکا ہے۔ اب ہم اس سفارش کو لیتے ہیں جو دفعات ۴۱، ۴۲، ۴۳ میں تجویز کی گئی ہے۔ اس سفارش کا ترجمہ درج ذیل ہے:

" کمیٹی یہ محسوس کرتی ہے کہ طلاق کے بعد اپنی بیوی کو نان و نفقہ دینے کی شوہر کی ذمہ داری " عِدّت " کا زمانہ گزرنے کے بعد ختم نہیں ہونی چاہیے۔ جیساکہ اس سے پہلے دیکھا گیا ہے کہ ایسی صورتیں ہیں کہ جہاں سابق بیوی کے پاس کوئی عُلیحدہ و جداگانہ ذریعۂ معاش نہیں ہوتا ہے اور اس طرح " عدّت " کا زمانہ گزرنے کے بعد اُسے سنگین معاشی اور مالی وسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ موجودہ قانون کے تحت

شوہر کو آزادی ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے خواہ وہ اس کے ساتھ کتنی ہی مدت کے لیے رہ چکی ہو۔ عمر رسیدہ عورتوں کی صورت میں شوہر کی طرف سے استعمال کردہ طلاق کے حق کا نتیجہ واقعی سخت اذیت کی صورت میں نکلتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس عمر میں اس کے لیے دوسری شادی کرنا ممکن نہ ہو اور اسی طرح اُس کے لیے یہ بھی ممکن نہ ہو کہ اپنی معاش خود کمائے۔ کمیٹی کا خیال ہے کہ شوہر کی طرف سے طلاق کے حق کا خود اختیاری استعمال کسی حد تک روکا جاسکتا ہے، اگر شوہر کو حکم دیا جائے کہ وہ ایک خاص مدت کے لیے اپنی سابق بیوی کا مالی بوجھ اٹھائے۔ کیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

"شوہر کی طرف سے طلاق کی صورت میں اُسے حکم دیا جائے کہ عدت کے زمانے کے علاوہ شادی شدہ زندگی کے ہر سال کے لیے ایک ماہ کے حساب سے شمار کی جانے والی مدت کے لیے اپنی سابق زوجہ کو نان و نفقہ ادا کرے"

اس کمیٹی کی رپورٹ میں ایک عجیب چیز جو مشاہدے میں آرہی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے وہ انتہائی نادر الوقوع صورت فرض کر لیتی ہے جس میں خاوند بڑا ظالم و سنگدل اور بیوی بے حد مظلوم و معصوم دکھائی دیتی ہے اور پھر اس صورت کو ایک عامۃ الورود اور آئے دن پیش آنے والا واقعہ قرار دے کر اس کے لیے ایک عام قانونی سفارش پیش کر دیتی ہے؛ چنانچہ ۱۴ میں جب مطلقہ کو طلاق دہندہ کی جائداد میں حصہ دار

بنانے کا مطالبہ کیا گیا تو اُس کے لیے یہ دلیل دی گئی ہے کہ:

"بعض اوقات شوہر کی طرف سے بسترِ مرگ پر بھی حقِ طلاق اس خیال کے پیشِ نظر استعمال کیا جاتا ہے کہ اُس کی موت کے بعد بیوی کو اُس کی جائداد میں سے حصّے کا دعویٰ کرنے سے محروم کر دیا جائے۔"

یہاں بسترِ مرگ پر طلاق دینے کی جو مثال دی گئی ہے وہ بالکل شاذ و نادر ہے اور اس سے جو نتیجہ اخذ کیا جا رہا ہے وہ قوانینِ شرعیہ سے بے خبری پر دلالت کر رہا ہے۔ اسلامی قانونِ وراثت کا یہ مسئلہ معروف و مسلّم ہے کہ مرض الموت کی طلاق خواہ مغلّظہ ہی کیوں نہ ہو وہ مطلّقۂ معتدّہ کو محروم الارث نہیں کر سکتی۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے اپنی اہلیہ کو ایسی طلاق دی تھی اور عدّت گزرنے سے پہلے اُن کا انتقال ہو گیا تو خلیفۂ راشد حضرت عثمانؓ نے مطلّقہ کو حضرت عبدالرحمٰنؓ کی میراث میں سے حصّہ دلایا[1]۔ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے مجمعِ عام میں پیش ہوا اور سب نے اس سے اتفاق کیا۔ عورت کا یہ حقِ میراث صرف طلاقِ مریض تک محدود نہیں، بلکہ فقہاء نے اس پر قیاس کر کے "طلاق الفارّ" میں بھی عورت کو وارث قرار دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد قتل کے مقدمے میں ماخوذ ہے، یا دشمن سے لڑ رہا ہے، یا پُرخطر سفر پر روانہ ہو رہا ہے، یا کسی دوسرے مہلک حادثے کی زد میں ہے اور وہ عورت کو طلاق دے دیتا ہے، تو یہ طلاق بھی

---

[1] مؤطا امام محمدؒ اور بعض دیگر مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ کی وفات عدّت گزر جانے کے بعد ہوئی؛ چنانچہ امام مالکؒ اور بعض فقہاء اس صورت میں بھی وراثت کے قائل ہیں۔

عورت کے لیے مانعِ وراثت نہ ہوگی۔ اب کمیٹی کے معزز ارکان سے ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ بستر مرگ کی طلاق جب صحابہ کرام اور فقہائے اسلام کے اجماع کے مطابق مطلقہ کی وراثت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی تو آپ مُورِث کی وفات سے پہلے ہی اُس کی جائداد کے حصّے بخرے کیوں کرنا چاہتے ہیں ؟

بہرکیف خواتینِ پاکستان سے بے پناہ اور بے حساب ہمدردی و شفقت کا یہ کرشمہ ہے کہ کمیٹی نے مطلقہ کو سابق شوہر کی جائداد میں حصّہ دار بنانے ہی پر بس نہیں کیا، بلکہ مزید یہ بھی محسوس فرمایا کہ "طلاق کے بعد اپنی بیوی کو نان و نفقہ دینے کی شوہر کی ذمّہ داری عدّت کا زمانہ گزارنے کے بعد ختم نہیں ہونی چاہیئے" (دفعہ ۴۱)۔ یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ طلاق دینے اور عدّت گزر جانے کے بعد نان و نفقہ کی یہ ذمّہ داری طلاق دینے والے پر ڈالنے کے لیے آخر شرعی یا عقلی بنیاد کیا ہے؟ "اپنی بیوی" اور "شوہر" کے الفاظ استعمال کر کے کیا یہ تاثر پیدا کرنا مقصود ہے کہ عدّت کے بعد بھی رشتۂ ازدواج منقطع نہیں ہوا، اس لیے طلاق دینے والے کو مطلقہ کے اخراجات کا ایک حصّہ ادا کرتے رہنا چاہیئے؟ اگر فی الواقع اِن تجاویز کے تحت یہی تصوّر کام کر رہا ہے، تو ہم صاف طور پر کہیں گے کہ یہ ایک خالص ہندوانہ اور مسیحانہ تصوّر ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہندوؤں اور عیسائیوں کے ہاں یہ نظریہ صدیوں تک رائج رہا ہے اور اس کے اثرات اب تک موجود ہیں کہ رشتۂ ازدواج دائمی اور ناقابلِ انقطاع ہے۔ اس لیے طلاق و تفریق کے باوجود سابق خاوند کو اس امر کا مکلّف سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنی مطلقہ کی

ضروریاتِ زندگی فراہم کرتا رہے۔ مطلقہ کے ان اخراجاتِ پرورش کو مغربی ممالک میں (Alimony) کا نام دیا گیا ہے۔ ارکانِ کمیٹی نے غالباً بر بنائے مصلحت اپنی اصل رپورٹ میں اس مغربی اصطلاح کے استعمال سے گریز کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مطلقہ کو طلاق دینے والے کی جائداد سے حصہ دلا کر اور حصہ دلانے کے بعد اس پر مطلقہ کے نفقہ کا مزید مالی بار عاید کر کے اُسی غیر اسلامی تصور کی داغ بیل اسلامی معاشرے میں ڈالنے کی کوشش کی ہے ۔ اگر ایک دفعہ یہ بنیاد پڑ گئی اور اس اصول کو تسلیم کر لیا گیا کہ وقوعِ طلاق کے انقضائے عدّت کے بعد بھی مطلقہ کے اخراجاتِ حیات کا بار طلاق دینے والے پر ڈالا جا سکتا ہے، تو اس کے بعد وہی سب کچھ ہو گا جو مغرب میں ہو رہا ہے اور جس کے نتیجے میں اکثر گھروں کا امن و سکون غارت ہو چکا ہے۔

مطلقہ کی پرورش (Maintenance) کا یہ تخیل جو دیارِ مغرب میں مروّج ہے اور جس کا چلن عام کرنے کی تجویز و تدبیر یہاں کی جا رہی ہے اس کا کوئی تعلق نان و نفقہ کی اُن صورتوں سے نہیں ہے جو اسلام میں معروف و مسنون ہیں۔ عورت جب تک خاوند کے نکاح میں ہے، اُس کا نان و نفقہ فراہم کرنا خاوند پر فرض ہے خواہ عورت صاحبِ جائداد و املاک ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مرد نفقہ فراہم نہ کرے، تو عورت اُسے بذریعہ قانون وصول کر سکتی ہے یا خاوند کے نام پر قرض لے سکتی ہے جس کی ادائیگی خاوند ہی کے ذمّے ہو گی۔ اگر عورت کو خدانخواستہ طلاق ہو جائے، تو وہ عدّت کے دوران میں بھی خاوند ہی سے نفقہ لے گی۔ اگر وہ حاملہ ہے اور

طلاق ہوئی ہے، تو نہ صرف ایامِ حمل، بلکہ بچے کی مدتِ شیر خوارگی کے ایام میں بھی زچہ و بچہ کے اخراجات بچے کے والد کے ذمے ہوں گے۔ والد کی جو اولاد بھی اس عورت سے ہوگی وہ دودھ چھڑانے کے بعد بھی اگر والدہ چاہے تو اپنی تحویل میں لے سکتی ہے۔ اگر لڑکا ہے تو وہ سات سال تک اور لڑکی ہے تو نو برس تک، یا ایک قول کے مطابق بالغ ہونے تک اُسے والدہ اپنے پاس رکھ سکتی ہے اور اس اولادِ صغار کے جملہ اخراجات والد ہی کے ذمہ ہوں گے۔ عورت صرف اُسی صورت میں اس حقِ حضانت سے محروم ہو سکتی ہے جبکہ وہ کسی ایسے مرد سے نکاح ثانی کر لے جو اولاد کے لیے اجنبی اور غیر محرم ہو اور سابق خاوند یہ مطالبہ کرے کہ میری اولاد مجھے واپس دلائی جائے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بعد بھی مطلقہ کو سابق شوہر کی جائداد اور معاش میں مزید شریک بنانا کس اصول کے تحت جائز و روا ہو سکتا ہے؟

کمیٹی کی رپورٹ یہ کہتی ہے کہ فرض کیا عورت بوڑھی ہے اور بے اولاد بھی ہے بڑھاپے میں اُسے طلاق مل جاتی ہے تو اُس کا پُرسانِ حال کون ہوگا؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ جو عورت بے اولاد ہوگی (اور آپ عورتوں اور مردوں کو بانجھ بنانے کی پہلے ہی سعی فرما رہے ہیں) وہ مشکل ہی سے بڑھاپے تک ایک ہی خاوند کے پلّے بندھی رہے گی۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے پہلے نکاح کا جلد از جلد انفساخ ہو جائے اور وہ دوسرا نکاح کر لے۔ یا پھر میاں بیوی دونوں صابر و شاکر ہیں اور اپنی جوانی کو یکجا رفاقت کے ساتھ بڑھاپے میں تبدیل کرتے ہیں، تو شاید ہی کوئی خاوند ایسا برا اور ناقدرا ہوگا جو ایسی بیوی کو جوانی میں تو نہیں مگر سنِ رسیدگی کے عالم میں طلاق

دے گا۔ پھر بھی ہم مان لیتے ہیں کہ ہمارے فاسد معاشرے میں ایسی صورتوں کا وقوع ممکن ہے اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی بے سہارا عورتوں کی دستگیری کون کرے ؟ مگر یہ سوال صرف بوڑھی بے اولاد مطلقات تک محدود نہیں ہے، مثلاً یہ سوال معاشرے کے اُن تمام نادار و محتاج افراد کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جن میں بچے، نوجوان، بوڑھے مرد، عورتیں سب شامل ہیں، جو معذور، بے کار اور بے یار و مددگار ہیں۔ اسلام ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ ایسے افراد کے اگر خوشحال عزیز اور قرابتدار موجود ہوں، تو اُن پر لازم ہے کہ وہ صلہ رحمی کے اصول پر اپنے ان رشتہ داروں کی کفالت کریں، اگر وہ نہ کریں، تو بستی یا آبادی کے سب لوگ حسبِ استطاعت اُن کی مدد کریں۔ اور یہ بھی نہ ہو تو اسلامی ریاست کی یہ ناگزیر ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے تمام غیر مستطیع شہریوں کی اعانت بیت المال سے کرے، جس پر ایسے تمام افراد کا یکساں حق ہے جو کسی عذرِ معقول کی بنا پر اپنی معاش کے حصول سے عاجز ہوں، لیکن جہاں تک ایک مطلقہ خاتون اور اس کے سابق شوہر کا تعلق ہے، عدت گزر جانے کے بعد وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے قطعاً اجنبی اور غیر محرم ہیں اور ایک دوسرے پر اُن کے مالی حقوق و واجبات رشتۂ ازدواج کے انقطاع کے بعد از سرِ نو کسی درجے میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے۔ جہاں تک نان و نفقہ کا تعلق ہے اسلامی شریعت میں اس کے وجوب کی چند متعین صورتیں ہیں۔ مثلاً والدین بالخصوص جب وہ محتاج ہوں، ان کا نان و نفقہ بالغ اولادِ نرینہ کے ذمے ہے۔ اولاد جب تک نابالغ اور غیر شادی شدہ ہے اُس کا نان و نفقہ والد کے ذمے ہے۔ بلوغ و نکاح کے بعد اگرچہ والد کا رشتۂ نسب اولاد سے منقطع نہیں ہوتا، مگر والد پر اولاد کے

نان و نفقہ کے قانونی حقوق ختم ہو جاتے ہیں۔ اگر مطلقہ اپنے سابق خاوند سے نفقہ یا حصۂ جائداد کی حقدار ہوتی، تو عزیب بالغ اولاد اور بہن بھائی بدرجۂ اولیٰ اس کے مستحق تھے کہ ان کو بھی نفقہ اور جائداد سے حصہ ملتا۔

کمیٹی کا اگر یہ خیال ہے کہ مطلقہ کے اس نئے مالی حق کی تخلیق سے طلاق میں کمی ہو جائے گی، تو یہ خیال بھی بالکل غلط اور بے بنیاد ہے۔ مغربی ممالک میں جیسا کہ بیان ہوا، بالعموم مطلقہ کو خرچہ دلوایا جاتا ہے اور طلاق یا تفریق بھی عدالت ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ان ممالک میں طلاق کی بھر مار ہے۔ اور کمیٹی کے ارکان ہم سے زیادہ اس بات سے واقف ہیں کہ وہاں رشتۂ ازدواج ایک تارِ عنکبوت، ایک کچا تاگا بن کر رہ گیا ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے روزنامہ "سن" لاہور کا ۲۹ ر اگست کا شمارہ ہے۔ اس کے صفحہ ۳ پر آسٹریلیا کے قومی شماریات بورڈ کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ ۱۹۷۱ء سے ۱۹۷۴ء تک طلاق کی تعداد میں چھیاسی فیصد کا اضافہ ہوا ہے۔ اس بورڈ کے اندازے کے مطابق اس سال کے آخر تک عدالتوں کے ذریعے سے پچاس ہزار طلاقوں کا نفاذ ہو چکا ہو گا۔ اس رپورٹ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ طلاق کی رفتار میں ترقی اس امر کے باوجود ہے کہ نکاح کی شرح میں اضافہ کے بجائے کمی واقع ہو رہی ہے، کیونکہ بہت سے جوڑے اب نکاح کو ایک فرسودہ رسم سمجھتے ہیں، جب چاہتے ہیں آزادی سے یکجا ہوتے ہیں، جب چاہتے ہیں جدا ہو جاتے ہیں، نکاح و طلاق کے جھنجھٹ ہی میں نہیں پڑتے۔ ظاہر ہے کہ آسٹریلیا اتنا "ترقی یافتہ"

نہیں ہے، جتنا کہ امریکہ، فرانس یا رُوس ہے۔ اس لیے ان ممالک کا حال آسٹریلیا سے بہتر نہیں، بلکہ بدتر ہی ہوگا! چنانچہ امریکہ کے ایک رسالے اُویک (Awake) کے ۸ رجون ۱۹۷۶ء کے شمارے میں بتایا گیا ہے کہ گزشتہ سال وہاں دس لاکھ چھبیس ہزار طلاقیں نافذ کی گئیں اور یہ تعداد گزشتہ برسوں سے دُگنی ہے۔ گزشتہ برس کل نکاحوں کی تعداد بیس لاکھ دس ہزار ہے، گویا کہ ہر دو شادیوں میں سے ایک کا خاتمہ طلاق پر ہوا۔ مضمون نگار نے خود تسلیم کیا کہ یہ صورتِ حال عائلی زندگی کی عمومی تباہی

(General Break Down of Family Life)

کا بیّن ثبوت ہے۔ اس سے ہر پاکستانی مسلمان بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ جو "نسوانی حقوق" یہ کمیٹی ہماری خواتین کے سر منڈھنا چاہتی ہے اس کا نتیجہ بالآخر کیا نکلے گا!

"سر منڈھنے" کا لفظ ہم یونہی استعمال نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ اسے خوب سوچ سمجھ کر پوری ذمہ داری کے ساتھ استعمال کر رہے ہیں۔ ہمیں اس بات کا کامل یقین ہے کہ ہمارے ملک کی ننانوے، بلکہ ساڑھے ننانوے فیصد سے بھی زیادہ خواتین صرف وہ حقوق مانگتی ہیں جو قرآن و سنّت میں مذکور ہیں، یا جنہیں فقہائے اسلام نے قرآن و حدیث سے اخذ کر کے پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور اس سے زائد وہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ یہ کمیٹی جس نے یہ رپورٹ تیار کی ہے اُس کے ارکان پاکستانی خواتین کے ہرگز نمائندہ نہیں ہیں۔ اُن میں سے بعض مرد اور عورتیں سرکاری ملازم ہیں، بعض کو مردارکانِ اسمبلی نے چُنا ہے اور بعض ایسی ہیں جو محض انگریزی اخبا

نویس یا تعلیم گاہ کی صدر معلمہ ہیں۔ پاکستان کی کسی مسلمان خاتون کو اگر نکاح یا طلاق یا وراثت یا حضانت کا کوئی خانگی مسئلہ درپیش ہو، تو وہ اس کمیٹی کے کسی ممبر کی طرف ہرگز رہنمائی کے لیے رجوع نہیں کرے گی۔ ایسی غیر نمائندہ اور نااہل کمیٹی کو آخر یہ حق کس طرح دیا جاسکتا ہے کہ وہ مسلم خواتین کے ازدواجی معاملات میں مداخلت کرے اور انہیں اس راہ پر لے جانے کی کوشش کرے جس پر وہ جانے کے لیے آمادہ نہیں ہیں۔ اس طرح کی ایک ناکام اور نامعقول سعی ایوب خاں صاحب نے بھی کی تھی اور ۱۹۶۱ء میں فیملی لاز آرڈی ننس بنایا تھا جس کی رہی سہی کسر اب موجودہ حکومت کی مقرر کردہ کمیٹی پوری کر رہی ہے۔

ہمارے فقہاء نے طلاق کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے ضمناً یہ بات بھی لکھ دی ہے کہ اگر خاوند بیوی کو طلاق کا حق تفویض کر دے اور یوں کہہ دے کہ تو جب چاہے میری طرف سے اپنے اوپر طلاق وارد کر سکتی ہے اور عورت اس تفویض کو قبول کر لے، تو عورت اپنا یہ حق استعمال کر سکتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایوب خاں صاحب کے مارشل لاء میں جن لوگوں نے عائلی قوانین مرتب کیے تھے انہیں یہ نکتہ کہیں سے ہاتھ لگ گیا اور انہوں نے نکاح کی رجسٹریشن کے لیے جو فارم مقرر کیا اس میں اس سوال کو باقاعدہ طور پر درج کر دیا گیا کہ عورت کو نکاح کے وقت حقِ طلاق تفویض کیا گیا یا نہیں؟ یہ گویا ہر عورت کو یہ سمجھانا تھا کہ تم نکاح کے وقت اس حق کا مطالبہ کرو اور اسے حاصل کر کے جب چاہو بلا تامل استعمال کر دو۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے مسلم معاشرے کا بگاڑ ابھی آخری حد کو نہیں پہنچا۔ یہ قانون جوں کا توں موجود ہے،

لیکن نکاح کا فارم پُر کرتے وقت بالعموم اس طلاق والی شق کو قلم زن کر دیا جاتا ہے اور کوئی دُلہن یا اس کا ولی اس بدعت کو پسند نہیں کرتا کہ طلاق کی باگ ڈور خاوند سے چھین کر بیوی کے ہاتھ میں دے دی جائے۔ پاکستان کی مسلمان خواتین کا تفویض طلاق کے حق کو مانگنے کی کوشش نہ کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اللہ کے فضل سے ابھی تک اسلامی اقدار کا پاس اور لحاظ رکھتی ہیں اور اُن کی عائلی زندگی میں شریعت نے حقوق و واجبات کی جو ترتیب و تحدید مقرر فرمادی ہے وہ اس سے تجاوز کرنا نہیں چاہتیں؛ لیکن افسوس یہ ہے کہ "آزادیٔ نسواں" کے وکیلوں اور حامیوں نے اس سے کوئی سبق نہیں سیکھا اور وہ برابر اس بات پر مُصر ہیں کہ وہ مرد اور عورت کے مابین مودّت و موافقت کے بجائے مسابقت، طبقاتی کشمکش اور منافرت کی فضا پیدا کریں۔

ایوب خاں نے اپنے ۱۹۶۱ء والے عائلی قانون کے ذریعے سے مرد کی طلاق کو عدالتی کارروائی پر معلق کرنے کی کوشش کی تھی۔ مزید برآں اس عائلی قانون کی دفعہ ۸ میں محض یہ گنجائش پیدا کی گئی تھی کہ جس بیوی کو خاوند نے حقِ طلاق تفویض کر دیا ہو۔ وہ عورت اس آرڈی ننس کی دفعہ ۷ کے تحت اس حق کو استعمال کر سکے گی، مگر اب جو تجویز پیش کی جارہی ہے اُس کی رُو سے ہر عورت، خواہ اُسے خاوند نے حقِ طلاق تفویض کیا ہو یا نہ کیا ہو، بلا شرط و امتیاز یہ نام نہاد حق استعمال کر سکے گی اور جب وہ تنسیخ نکاح کا پروانہ عدالت کے نام روانہ کرے گی، تو عدالت کے لیے ناگزیر ہوگا کہ وہ نکاح کو زائل اور کالعدم سمجھے اور اُس وقت سے اُسے کالعدم قرار دے جس وقت نوٹس کی تحریر یہ تبدیل عورت کی طرف سے عمل میں لائی گئی ہے۔ اس چیز کا نام حقوقِ نسواں کی نگہبانی کرنا نہیں

بلکہ اُنہیں قانون کی وساطت سے آوارگی و آبرو باختگی کی راہ پر دھکیلنا ہے، ایوب خاں صاحب نے اپنے مارشل لاء کے دور میں مسلمانوں کے عائلی قوانین کا حلیہ بگاڑنے میں جو کسر باقی رہنے دی تھی اُسے اب ہماری "عوامی حکومت" اور اُس کی مقرر کردہ کمیٹی پورا کرنے کی سعی کر رہی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی فساد و اختلال کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔

رپورٹ کی دفعہ ۵۰ تا ۵۵ میں جو سفارشات مرتب کی گئی ہیں ان سب کا مقصد و مفاد یہ ہے کہ کمیٹی نے سراسر غیر اسلامی و غیر عقلی بنیاد پر جس طرح یہ تجویز کیا ہے کہ طلاق دینے والے مرد کو اس امر کا مکلف بنایا جائے کہ وہ مطلقہ کو جہیز، خرچہ اور اپنی جائداد میں سے حصہ دے، اب کمیٹی چاہتی ہے کہ اس گناہ گار انسان کو چند در چند قانونی جکڑ بندیوں میں اس طرح کس دیا جائے کہ وہ جیتے جی اس شکنجے میں سے نکلنے کے قابل نہ رہے؛ چنانچہ سفارش کی گئی ہے کہ عائلی عدالتوں کو ایسے وسیع اختیارات دیئے جائیں کہ جب مطلقہ عورت اپنے سابق خاوند کے خلاف واپسیٔ جہیز، خرچہ وغیرہ کا استغاثہ کرے تو عدالت فیصلے سے قبل مرد کے خلاف یہ حکم امتناعی جاری کر سکے کہ وہ اپنی جائداد کو فروخت یا کسی دوسری شکل میں کسی کے نام منتقل نہیں کرے گا۔ عدالت چاہے تو عارضی دادرسی کے طور پر مرد کی املاک کی قرقی کا حکم بھی جاری کر سکتی ہے۔ مرد کو یہ حکم بھی دیا جا سکے گا کہ عورت کے نان و نفقہ کا استحقاق ثابت ہونے سے پہلے ہی ہر مہینے وہ عدالت میں ایک متعین رقم تا فیصلہ جمع کراتا رہے جو عورت کو بطور نفقہ ادا کی جائے گی۔ اگر مرد اس تاوان کی ادائیگی سے قاصر رہے تو مقدمے میں اس کا حقِ جواب دہی قطع کر دیا جائے گا اور اس کے خلاف یکطرفہ

کاروائی عمل میں لائی جائے گی۔ مرد کے خلاف اس عجیب وغریب قانونی تعدی اور دھاندلی کا جواز پیدا کرنے کے لیے دفعہ ۵۵ میں ۱۹۵۹ء کے اس قانون کی شال دی گئی ہے جو شہری کرایہ داروں کے تحفظ کے لیے مغربی پاکستان میں نافذ ہے۔ گویا کہ میاں بیوی کا رشتہ کرایہ داری اور مکانداری کے تعلق کے مشابہ ہے! سبحان اللہ وبحمدہ، کیا لاجواب تشبیہ تلاش کی ہے۔ اس قانون کے تحت جب مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان جھگڑا ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کرایہ دینے یا مالک کرایہ لینے سے انکار کر دیتا ہے اور مالک کرایہ دار کی بے دخلی چاہتا ہے یا کرایے میں اضافہ کا مطالبہ کرتا ہے، تو رینٹ کنٹرولر کے ہاں ایک فریق دعویٰ دائر کر دیتا ہے۔ اس کے بعد عدالت کرایہ دار کو پابند کر دیتی ہے کہ آخری فیصلہ ہونے تک وہ ایک متعین رقم بطور کرایہ عدالت میں جمع کراتا رہے۔ یہی صورت اب نکاح وطلاق کا کرایہ کنٹرول کرنے کے لیے تجویز کی جارہی ہے۔!!

ہماری قطعی رائے یہ ہے کہ سفارشات کا یہ حصہ ظلم بالائے ظلم اور دوہری ناانصافی پر مبنی ہے۔ ایک ظلم تو یہی ہے کہ طلاق کے بعد مطلقہ کے لیے ایسے حقوق ایجاد کیے جارہے ہیں جو شرعًا واخلاقًا بالکل بے جواز ہیں، پھر ان اختراعی حقوق کی بازیابی کے لیے جو طریقِ کار تجویز کیا جارہا ہے وہ بجائے خود بڑا غیر منصفانہ اور منتقمانہ ہے۔ طلاق میں ہمیشہ قصور مرد ہی کا نہیں ہوتا۔ عورت کا بھی ہوتا ہے، لیکن فرض کیا کہ مرد ہی خطاکار ہے، تب بھی خطا اور سزا میں کوئی مناسبت تو ہونی چاہیئے۔ طلاق دینا اتنا جرم تو نہیں ہے کہ اس کے پایۂ ثبوت کو پہنچنے سے پہلے

ہی مرد کو اپنی املاک میں ہر قسم کے تصرفات سے روک دیا جائے، اس کی قُرقی کے وارنٹ جاری کر دیئے جائیں یا اُسے مجبور کر دیا جائے کہ اس کے خلاف جب تک مقدمے کا آخری فیصلہ نہ ہو وہ ایک متعیّن مقدار میں "کرایۂ نکاح" عدالت میں جمع کراتا رہے جو اس کی "لینڈ لیڈی" کو ادا ہونا چاہیئے، مگر کرایہ دار جب مکان سے بے دخل ہو جاتا ہے، تو اس کے بعد فریقین میں سے کسی ایک کا دوسرے پر کوئی مالی حق قائم نہیں ہو سکتا جس کی وصولی کے لیے ایک فریق کے خلاف قرقی یا انتقالِ جائداد کے امتناع کا حکم صادر کیا جائے۔ پھر کیا طلاق ہی اتنا بڑا اور سنگین جرم ہے جو ان ساری سزاؤں کا مستلزم ہو؟ کیا قرونِ اولیٰ میں کسی طلاق دینے والے کے لیے ایسی فوجداری یا دیوانی تعزیرات تجویز کی گئی تھیں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردہ صحابی حضرت زیدؓ نے آنحضرتؐ کی قریبی عزیزہ حضرت زینبؓ کو طلاق دے دی تھی، حالانکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کہ اپنی بیوی کو نہ چھوڑو اور خدا سے ڈرو۔ کیا اللہ اور اُس کے رسولؐ نے بھی یہ حکم دیا تھا کہ زینبؓ کو اپنی جائداد کا ½ حصہ دو یا جتنے سال نکاح پر گزرے ہیں، اتنے ماہ کا نفقہ ادا کرو؟ کیا حضرت زینبؓ نے اپنے جہیز یا نفقہ کی ادائیگی کا کوئی دعویٰ یا حضرت زیدؓ کی جائداد کی ضبطی یا قرقی کا کوئی استغاثہ بارگاہِ نبویؐ میں دائر کیا تھا؟ کیا کسی مسلمان عورت کے حقوق صحابیات سے بڑھ کر ہو سکتے ہیں جن کی نشاندہی اور بازیابی کا دعویٰ آج کیا جا رہا ہے؟

اس کے بعد ہم رپورٹ کی دفعہ ۶۲ کو لیتے ہیں جس میں فریقین کے لیے عائلی عدالت سے رجوع کے بعد عدالت سے باہر مصالحت کی ایک صورت تجویز کی گئی ہے

وزارتِ قانون کے فراہم کردہ ترجمے کی نقل مطابق اصل درج ذیل ہے۔ اگرچہ ایسی بھونڈی عبارت کا نقل کرنا اور پڑھنا ذوقِ سلیم پر بار ہے:

"کمیٹی کا یہ خیال ہے کہ فریقین کے درمیان مفاہمت کرانے کے امکانات عدالت کے اندر کے مقابلے میں عدالت سے باہر زیادہ ہیں اگر کوششیں اس علاقے کے جس سے وہ تعلق رکھتے ہوں، چند ایماندار فارغ البال اور غیر جانبدار باعزت اشخاص کی طرف سے کی جائیں۔ ہر ایک ضلع میں ضلع جج کا ایسے اشخاص کی ایک فہرست تیار کرنا مشکل کام نہیں ہے۔ ان اشخاص کو جنہیں افسرانِ بہبود کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے، عائلی عدالت کی طرف سے حکم دیے جانے پر مصالحت کنندہ کے طور پر کام کرنے کے لیے تیار کرنا چاہیے بجنسہٖ کمیٹی کی سفارش ہے کہ:

شوہر اور زوجہ کے درمیان عدالت سے باہر مصالحت کے لیے عدالتہائے عائلی ایکٹ میں احکام وضع کیے جائیں۔ عائلی عدالت فریقین کی طرف سے مشترکہ درخواست پر ان اشخاص میں سے کسی کو جس کا نام ضلع جج کی تیار کردہ افسرانِ بہبود کی فہرست میں موجود ہو، مصالحت کنندہ کے طور پر کام کرنے کے لیئے نامزد کرے۔ بایں طور نامزد کردہ شخص کو حکم دیا جائے کہ ایک ماہ کے اندر اپنی مصالحتی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے بارے میں عدالت کو رپورٹ پیش کرے۔"

رپورٹ کی اس دفعہ میں عدالت سے باہر زوجین کی جس مفاہمت کا ذکر کیا گیا ہے اصولاً ہمیں اس سے اتفاق ہے اور خود قرآن مجید (سورۂ نساء: ۳۵) میں بھی خانگی

جھگڑوں کو نمٹانے کے لیے حکمین کے تقرر کی ہدایت فرمائی گئی ہے، لیکن رپورٹ میں تجویز کردہ صورت قرآنی ہدایات سے بالکل مختلف ہے۔ قرآن مجید کا فرمان یہ ہے کہ جہاں میاں اور بیوی میں ناچاقی ہو جائے وہاں انقطاعِ نکاح تک نوبت پہنچے یا عدالت میں معاملہ جانے سے پہلے گھر کے گھر ہی میں اصلاح کی کوشش کر لینی چاہیے اور اس کی صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی ہر ایک کے خاندان میں سے ایک ایک آدمی اس غرض کے لیے مقرر کیا جائے کہ دونوں مل کر اسبابِ اختلاف کی تحقیق کریں۔ پھر آپس میں سر جوڑ کر بیٹھیں اور تصفیہ کی کوئی صورت نکالیں۔ اگر زوجین چاہیں تو اپنے اپنے رشتہ داروں میں سے خود ہی ایک ایک آدمی کو اپنے اختلاف کا فیصلہ کرنے کے لیے منتخب کر لیں، ورنہ دونوں خاندانوں کے بڑے بوڑھے مداخلت کر کے پنچ مقرر کر دیں اور اگر عدالت میں مقدمہ پہنچ جائے تو عدالت خود کوئی کاروائی کرنے سے پہلے خاندانی ثالث مقرر کر کے اصلاح کی کوشش کرے۔

اس کے برعکس رپورٹ میں تجویز کردہ صورت یہ ہے کہ ہر ڈسٹرکٹ جج اپنے علاقے کے چند معزز اور غیر جانبدار اشخاص کی ایک مستقل فہرست تیار کرے اور عائلی عدالت جب بھی مصالحت کرانا چاہے، زوجین کو حکم دے کہ وہ اسی فہرست میں سے کسی فرد کو ثالثی کے لیے منتخب کریں۔ اس فہرست ہی میں سے ثالث بنانے کی قید قرآنی حکم سے متصادم ہے اور اس سے وہ مقصد فوت ہو جاتا ہے جو حکمتِ قرآنی کے پیشِ نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ میاں بیوی کے ذاتی اور پرائیویٹ معاملات و تنازعات صرف ایسے دو افراد کے سامنے ر[illegible]ھے جائیں جن میں سے [illegible] [illegible]د یا عورت سے قرابتداری و ہمدردی

کا تعلق رکھتا ہو اور اُس سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی ہو کہ وہ نازک متنازعہ فیہ مسائل کو سلجھا سکے گا اور سلجھا نہ سکے گا تو کم از کم ہر فریق متعلقہ آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ اُس کے سامنے اپنے حالات بیان تو کر سکے گا۔ اس صورت میں مصالحت ہو یا نہ ہو گھریلو باتوں اور رازوں کا افشار تو نہیں ہو گا۔ ورنہ جج جو دائمی ضلع فہرست منظر کر دے گا، ضروری نہیں کہ ہر میاں بیوی جس کے مابین کوئی اختلاف یا تنازعہ رونما ہو، ان کے خاندانوں کا ایک ایک معتمد علیہ فرد اس فہرست میں شامل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک یا دونوں کے خاندانوں سے تعلق رکھنے والا کوئی شخص سرے سے اس فہرست میں درج ہی نہ ہو، یا ہو، مگر کسی فریق کو اُس کے حکم مقرر کیے جانے میں تامل و اعتراض ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میاں یا بیوی کے خاندان کا کوئی فرد اس ضلع میں موجود ہی نہ ہو جس میں مقدمہ دائر ہے، بلکہ اُس کے اہلِ خاندان کسی دوسرے ضلع میں رہائش پذیر ہوں۔ بغرض ایسی بہت سی صورتیں ممکن ہیں جن میں کمیٹی کے تجویز کردہ طریقِ کار اور "افسرانِ بہبود" کی مستقل اور پیشگی مرتب کردہ فہرست سے فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا کا قرآنی مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا، بلکہ اس سے مزید اُلجھنیں اور قباحتیں رُونما ہوں گی۔ اس قسم کے "افسرانِ بہبود" کے سامنے زوجین کُھل کر اور پورے اعتماد کے ساتھ کوئی ایسی بات نہیں کر سکیں گے جو وہ عدالت کے سامنے نہ پیش کر سکتے ہوں۔ اس طرح کے ویلفیئر آفیسر ہو سکتا ہے کہ حکومت یا عدالت کے لیے کچھ دوسری مفید خدمات انجام دے سکیں، لیکن یہ دیکھے بغیر کہ زوجین سے اُن کا کوئی خاندانی رشتہ ہے بھی یا نہیں، بلا امتیاز اُنہیں ہر ازدواجی نزاع میں دخیل بنا دینا اسلامی تعلیم اور قرآنی ہدایت کے خلاف ہے اور اس سے معاملات سلجھنے کے

بجائے اور زیادہ اُلجھنے کا امکان ہے ۔ اگر ثالثی کی تجویز کو قانونی شکل دینا ضروری سمجھا جائے تو اُس کے لیے ناگزیر ہے کہ ہر تنازعے یا مقدمے میں حکَمین کا تقرر بطورِ خاص کیا جائے اور اس میں اُن شرائط و حدود کو ملحوظ رکھا جائے جو کتاب و سنت اور فقہائے اُمّت نے بیان فرما دی ہیں ۔

یہ سطور لکھی جا چکی تھیں کہ ستمبر ۱۹۷۶ء کا "طلوعِ اسلام" نظر سے گزرا جس میں اس کمیٹی کی سفارشات کو بہت سراہا گیا ہے ۔ صٓ ۵۹ پر ایک مضمون نگار لکھتے ہیں :

"معاہدۂ نکاح کے فسخ کرنے کا عورت کو اُسی طرح حق حاصل ہے جس طرح مرد کو ۔ جس طرح اپنے نکاح کے متعلق فیصلے کا حق مرد کو حاصل ہے، اس میں عدالت کی مداخلت کی ضرورت نہیں، اسی طرح اس معاہدے کے فسخ کرنے کا فیصلہ عورت کو از خود کر لینا چاہیئے، اس میں عدالت کی مداخلت کی ضرورت نہیں ۔"

پھر صٓ ۶۱ پر "طلوعِ اسلام" والے لکھتے ہیں :

"ان سفارشات میں بہت سے قانونی نقائص کی نشاندہی کی گئی ہے اور عورت کی کفالت کے سلسلے میں بھی اطمینان بخش سفارشات موجود ہیں، لیکن نکاح، طلاق سے متعلق یہی اہم سفارش ہے جس کا اُوپر ذکر کیا گیا ہے، یعنی عورت کے لیے یکساں حقِ طلاق ۔ اس کے لیے اور عورتوں کے عام حقوق کے تحفّظ کے سلسلے میں جو سفارشات کی گئی ہیں، اُن کے لیے ہم اربابِ کمیٹی کو مستحقِ مبارکباد سمجھتے ہیں ۔ جی چاہتا ہے کہ

اس میں تعددِ ازدواج کے متعلق بھی کوئی سفارش سامنے آجاتی۔ ممکن ہے اور اسی قسم کی دیگر سفارشات رپورٹ کے اگلے حصے میں درج ہوں۔"

اِس تحسین و آفرین کے بعد یہ اندازہ کر لینا کچھ مشکل نہیں ہے کہ یہ رپورٹ کس طرزِ فکر اور نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتی ہے اور کن لوگوں کو خوش کر سکتی ہے۔

اب ہم دفعہ ۲۵ اور دفعاتِ مابعد کو لیتے ہیں۔ دفعہ ۶۵، ۶۶ اور ۶۷ کی رو سے کمیٹی کے ارکان نے ایک مزید "بے رحمی" کے ازالے کی کوشش کی ہے جو اُن کے خیال کے مطابق خاوند بیوی کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ وہ بے رحمی یہ ہے کہ "شوہر اپنی بیوی کو اُس کے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ داروں سے ملنے سے روک کر اُس کی زندگی کو اذیت ناک بنا دیتا ہے"۔ کمیٹی نے اس ظلم کو دفع کرنے کی یہ صورت تجویز کی ہے کہ اس جرم کے ارتکاب پر شوہر کے خلاف فوجداری و تعزیری کارروائی کی جائے اور مزید برآں ایسے بے رحم اور شقی القلب خاوند کے خلاف عورت کو عدالت سے فسخِ نکاح کی ڈگری حاصل کرنے کا حق بھی دیا جائے؛ چنانچہ دفعہ ۶۷ میں کمیٹی نے یہ سفارش کی ہے کہ:

"جبکہ شوہر یا اُس کے رشتہ دار دانستہ طور پر زوجہ کو اس کے والدین، بچوں، بھائیوں یا بہنوں سے ملنے سے روکیں، تو اُسے ایسا جرم قرار دیا جائے جو تین ماہ کی مدت تک قید یا جرمانہ یا دونوں سزاؤں کا مستوجب ہو۔ مذکورہ بالا جرم کے لیے شوہر کی سزایابی کی صورت میں

زوجہ اسے انفساخ ازدواج کے لیے عذر کے طور پہ پیش کر سکے گی"

اصولاً ہمیں اس بات سے اتفاق اور اس کا اعتراف ہے کہ اسلام نے حسنِ معاشرت اور صلۂ رحمی کے جو آداب سکھائے ہیں اُن میں یہ بھی شامل ہے کہ خاوند مناسب و معقول حدود کے اندر بیوی کو اجازت دے کہ وہ اپنے قریبی اعزّہ سے وقتاً فوقتاً مل سکے، لیکن اس حق کے استعمال و عدمِ استعمال کے لیے کوئی قانونی و تعزیری ضابطہ بنانے سے پہلے خاصی سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ میاں بیوی کا رشتہ اور اُن کے ازدواجی حقوق و واجبات کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ اُن کے تعین و تصفیہ کے لیے دونوں کے پاس چند کتابچے قوانین و ضوابط کے ہر وقت موجود رہیں اور جہاں کوئی گھریلو غور طلب یا مختلف فیہ مسئلہ سامنے آئے دونوں ورق گردانی میں مصروف ہو جائیں اور اپنے جس حق کو وہ قانون کے بل پہ قابلِ وصول سمجھیں اُس کے لیے عدالت کا دروازہ جا کھٹکھٹائیں۔ اب آپ یہی بیوی اور اس کے رشتہ داروں کے میل ملاقات کا مسئلہ ہی لیجئے۔ اس کے کئی پہلو اور کئی صورتیں ہیں جن کا وقوع ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بیوی یہ کہے کہ میں ہر روز یا دوسرے یا تیسرے روز اپنے والدین یا بھائی بہن سے ملنا چاہتی ہوں کہ میرے یہ قرابت دار اسی طرح اتنے ہی وقفے سے مجھے آ کر ملیں۔ بیوی یہ مطالبہ بھی کہہ سکتی ہے کہ میں عزیزوں سے ملنے جاؤں تو میرا شوہر مجھے لے کر جائے۔ وہ یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ شوہر میرے ساتھ نہ جائے، مجھے تنہا جانے دے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بیوی کے رشتہ دار کسی دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رہتے ہوں اور بیوی یہ کہے کہ مجھے گاڑی یا جہاز میں سوار کرا دو، میں منزلِ مقصود تک پہنچ جاؤں گی۔ اب کمیٹی کے ارکان خود غور فرمائیں کہ ان ساری یا بعض صورتوں میں اگر

خاوند بے چارا پس و پیش یا لیت و لعل سے کام لے تو کیا وہ اس کا مستحق ہے کہ تین ماہ کی قید یا جرمانہ یا دونوں سزائیں بھگتے اور اس کے بعد سزا یافتہ ہونے کی بنا پر تنسیخِ نکاح کا مقدمہ اور اہلیہ کا داغِ مفارقت سہنے کے لیے بھی تیار ہو جائے؟

ہماری ان گزارشات کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ بیوی اور اُس کے رشتہ داروں کی ملاقات کا حق بالکل خاوند کے رحم و کرم پر موقوف ہے اور وہ جس طرح چاہے اس پر قدغن لگا سکتا ہے، لیکن اسلام اور عقلِ عام کی رو سے یہ صورتِ حال بھی پسندیدہ یا گوارا نہیں ہے کہ بیوی صاحبہ جب چاہیں خاوند کو بتا کر یا بتائے بغیر گھر سے نکل کھڑی ہوں خواہ مقصود عزیزوں سے ملاقات ہی ہو۔ غیر اسلامی مُعاشروں کے تہذیبی معیارات و روایات میں یہ بات بالکل معیوب نہیں ہے کہ عورت خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، تن تنہا یا غیر محرم افراد کے ساتھ جہاں چاہے چلی جائے، لیکن اسلام عورت کو اس طرح گھر سے نکل کھڑی ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ عورت تین شبانہ روز کے سفر پر شوہر یا محرم مرد کے بغیر نہ نکلے خواہ یہ سفر حج ہی کیوں نہ ہو[1]۔ اور اس سے مُراد فقہاء نے اتنی مسافت لی ہے جو تین دن میں بآسانی طے ہو سکے۔ اب فرض کیجئے کہ میاں بیوی لاہور میں مقیم ہیں اور بیوی کے اعزّہ پشاور یا

---

[1] بخاری شریف اور دیگر کتبِ احادیث میں ارشادِ نبوی وارد ہے کہ جو عورت اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتی ہو، اُس کے لیے جائز نہیں کہ وہ تین دن رات کا سفر بغیر محرم کے کرے۔ بخاری ہی کی دوسری حدیث میں تین کے بجائے ایک دن رات کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

کراچی میں ہیں، تو بیوی کے حقِ ملاقات سے استفادہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس سفر کی آمد و رفت میں اس کا خاوند یا محرم ہمراہ ہو، ورنہ میاں بیوی دونوں گناہ گار ہوں گے۔ اسی طرح اگر بیوی کے بعض رشتہ داروں کی اخلاقی حالت اور خاندانی ماحول ایسا فاسد اور فتنہ انگیز ہو کہ بیوی بچوں کا وہاں جانا اور جاکر رہنا اُن کے عادات و اطوار کے بگاڑنے کا باعث بنتا ہو، تو خاوند اس امر میں حق بجانب ہے کہ وہ اپنے اہل و عیال کو وہاں جانے سے روک دے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شادی غمی کی تقریبات میں اُنہیں شمولیت سے نہ روکے۔ بیماری یا پریشانی میں عیادت اور خبر گیری کی اجازت دے یا سسرال کے عزیز اپنے ہاں آجائیں، تو خاوند اُن کی آمد و ملاقات کی راہ میں حائل نہ ہو۔ یہ تو روابط و تعلقات کے شرعی پہلو ہیں، اِن کے علاوہ بعض انتظامی اور عملی پہلو بھی ہو سکتے ہیں جو قابلِ غور و لحاظ ہوں۔ مثلاً ایک پہلو یہی ہے کہ بیوی کے قریبی عزیز اگر دور دراز مقام پر ہیں تو خاوند کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ آئے دن اپنے سارے کام چھوڑ کر محض ملاقات کے لیے اہلیہ کو ملوانے لے جائے، پھر واپس لائے، دوطرفہ اخراجاتِ سفر برداشت کرے ورنہ جیل کی ہوا کھائے۔

اس لیے کمیٹی کے اصحابِ دانش و بینش سے ہماری یہ گذارش ہے کہ بیوی کا اُس کے رشتہ داروں سے حقِ ملاقات تو مسلّم ہے، مگر اس کے لیے یا تو تعزیری و فوجداری ضابطہ نہ بنائیں اور سر دست اسے زوجین کے احساسِ مروّت و مودّت (Good Sense) ہی پر چھوڑ دیں یا پھر قانونی ضابطہ بنانا ہی چاہیں، تو ہمارے بیان کردہ مذکورہ بالا اُمور کو بپیشِ نظر رکھ کر بنائیں تاکہ فریقین میں

سے کسی کو بھی دقّت و دشواری کا سامنا نہ ہو۔ اگر خاوند کے لیے سزا اور تین ماہ قید کی حد مقرر کرنا آپ کے نزدیک روا ہے، تو بیوی کے لیے عزیزوں سے ملاقات کی بھی کوئی حد ہونی چاہیئے۔ فقہاء نے ملاقات سے روکنے کو تعزیری جرم تو نہیں بنایا تھا، اُنہوں نے بیوی کے حقِ ملاقات کی تصریح کرتے ہوئے اس کی مناسب و معروف طریق پر تحدید کی ہے۔ مثلاً اُنہوں نے فرمایا ہے کہ شوہر بیوی کو والدین اور بہن بھائیوں کے ہاں جانے سے اور اُنہیں اپنے ہاں آنے سے نہ روکے، مگر یہ آمد و رفت ایک دستور کے مطابق ہو۔ اگر سب ایک ہی بستی میں مقیم ہوں تو ہفتے میں ایک مرتبہ اور متفرق شہروں میں ہوں تو سال میں ایک یا دو مرتبہ ملاقات کی اجازت ہونی چاہیئے۔

بہرکیف اگر حقوقِ نسواں کمیٹی کو حقِ ملاقات کے لیے قانون وضع کرنے پر اصرار ہی ہے تو شرعی و عقلی بنیاد پر اس کے لیے کچھ حدود و قیود کی تعیین ضروری ہوگی۔ اس کے بعد اگر ملاقات سے روکنے پر خاوند کو تین ماہ تک کی سزا بھی لازم سمجھی جائے تو ہماری درخواست یہ ہے کہ خاوند کو جیل بھیجنے کے بجائے اُسے اپنے ہی گھر میں "پابندِ مسکن" بنا کر رکھنے کی سزا دی جائے اور بیوی اور جس رشتہ دار سے ملاقات میں خاوند حائل ہوا ہے اُنہیں اس بات کا نگران مقرر کیا جائے کہ خاوند گھر سے باہر قدم نہ رکھنے پائے، اگر وہ ایسا کرے تو مفرور قیدی یا حوالاتی کے مانند اُس کی سزا میں اضافہ کر دیا جائے۔ ہمارے ناقص خیال کے مطابق اس طرح انصاف کے مقاصد و مقتضیات زیادہ بہتر طریق پر پورے ہو سکیں گے۔ خاوند کے لیے قید کے بجائے یا قید کے علاوہ جو جرمانہ تجویز کیا ہے، ہمارا مشورہ

یہ ہے کہ اُسے خزانہ میں داخل کرنے کے بجائے بیوی اور اُس کے رشتہ داروں میں تقسیم کردیا جائے۔ اس کے ساتھ کمیٹی اس امر پر بھی غور فرمائے کہ بیوی اگر الگ گھر بنانے کا مطالبہ کرے اور اس گھر میں شوہر کے والدین اور بھائی بہنوں کے آنے پر ہنگامہ برپا کردے اور پورا گھر سر پر اُٹھالے تو اس پر بھی کوئی تعزیر و تادیب قانوناً جائز و مناسب ہوگی یا نہیں ؟

دفعہ ۶۷ کے بعد رپورٹ کی دفعہ ۶۸ ، ۶۹ میں طلاق کے بعد نابالغ اولاد کی حضانت و تحویل کے مسئلے کو لیا گیا ہے۔ رپورٹ کے بقول :

" نابالغ بچوں کی ولایت یا تحویل کے مقدمے میں ماں کے دعوے کو باطل کیا جاسکتا ہے اگر یہ ثابت ہوجائے کہ وہ غیر اخلاقی زندگی گزار رہی ہے یا بُرے کردار کی عورت ہے۔ بدقسمتی سے عورت کے خلاف یہ عذر ان مقدمات میں مسلسل پیش کیا جاتا ہے جبکہ کوئی تنازعہ بچوں کی تحویل کی نسبت (؟) ہو۔ صرف چند صورتوں میں بدچلنی یا بدکرداری کے الزامات ثابت ہوتے ہیں اور زیادہ تر یہ الزامات جھوٹے ثابت ہوتے ہیں اور عورت کی شہرت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا ہے۔ ایسے مقدمات میں عدالت عموماً کوئی کاروائی نہیں کرتی، گو اسلام میں عورت پر بدچلنی کی جھوٹی تہمت لگانے کی مذمت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں سورۂ نور کی آیت ۲۴ کا حوالہ پیش کیا جاتا ہے "

ان مقدمات میں عورتوں کے خلاف جھوٹے الزامات پر پابندی عائد کرنے کی غرض

سے کمیٹی نے یہ سفارش کی ہے کہ :

"بچوں کی تحویل سے متعلق مقدمات میں اگر کسی عورت کی پاکدامنی یا کردار پر الزامات عائد کیے جائیں اور اگر ایسے الزامات جھوٹے ثابت ہوں، تو عدالت کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ وہ متعلقہ فریق کو اظہارِ وجوہ کا موقع دینے کے بعد چھ ماہ کی مدت تک قید محض یا جرمانہ یا دونوں سزائیں دے سکے۔"

اس بات سے انکار کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ کسی مسلمان عورت یا مرد کے خلاف جھوٹی تہمتِ زنا (قذف) گناہِ کبیرہ ہے، لیکن عدالتوں میں ایسی تہمتیں عائد کرنے کی وجہ اور اس کے انسداد کے لیے جو سفارش کمیٹی نے کی ہے، ان دونوں سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ فریقینِ مقدمہ ایک دوسرے کے خلاف ایسی گھناؤنی تہمتیں آسانی سے محض اس وجہ سے لگا دیتے ہیں کہ بدقسمتی سے ہمارے ہاں ابھی تک زنا اور قذف سے متعلق حدودِ شرعیہ کا نفاذ نہیں ہو سکا۔ اور جب تک زنا پر رجم یا سو کوڑے اور جھوٹی تہمتِ زنا پر اسّی کوڑے کی سزا سرزمینِ پاکستان میں نافذ و جاری نہ ہو گی اُس وقت تک اس صورتِ حال کی کلی اصلاح نہیں ہو سکے گی جو کمیٹی کے پیشِ نظر ہے۔ نفاذِ شریعت سے ہماری اس محرومی اور بدنصیبی کا دَور جب تک ختم نہیں ہوتا، اُس وقت تک ہمارے نزدیک زیرِ بحث مقدمات میں طلاق دہندہ اور مطلقہ ایک دوسرے کے خلاف جو الزام تراشی کرتے ہیں اُس کی روک تھام کے لیے سرِدست یہی کافی ہے کہ فریقین پر قانونی بندش لگا دی جائے کہ وہ بچوں کی حضانت و تحویل کے مقدمات میں ایک دوسرے پر بداخلاقی و بدکرداری کے ایسے

الزامات نہ لگائیں جن کا صراحۃً یا کنایۃً تعلق فریقِ ثانی کی عصمت و عفت سے ہو، ورنہ ایسے استغاثے کو ناقابلِ سماعت قرار دے دیا جائے۔ ہمارے نزدیک یہ صورت بے حد افسوسناک، بلکہ شرمناک ہے کہ عدالت میں زنا کا الزام سچا ثابت ہو یا جھوٹا دونوں صورتوں میں اس پر قرآنی و شرعی حد کو چھوڑ کر کوئی دوسری سزا دی جائے یا مجرم کو کوئی سزا ہی نہ دی جائے۔ زنا بالرضا تو ہمارے ہاں کوئی جرم ہی متصور نہیں ہوتا۔ حال ہی میں ایک کالج کے اساتذہ جو الزامِ زنا میں ماخوذ ہیں، اُن میں سے بعض کی طرف سے یہی صفائی پیش کی گئی ہے کہ اگر فریقین نے باہمی رضامندی سے اس کا ارتکاب کیا ہے تو قانون کی نگاہ میں یہ کوئی جرم نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ شریعت کے ساتھ ایسا سنگین استہزاء کم از کم حدودِ عدالت میں نہیں ہونا چاہیئے۔

(اکتوبر ۱۹۷۶ء)

ترجمان القرآن

---

(۴)

"حقوقِ نسواں کمیٹی" کی رپورٹ پر ہم دفعہ ۲۹ تک اپنا تبصرہ پیش کر چکے ہیں۔ ہماری آخری گزارش یہ تھی کہ طلاق یا تفریق کی صورت میں چھوٹے بچوں کی پرورش اور حقِ حضانت کے مقدمات میں فحش کاری اور بدکاری کے جو جھوٹے الزامات فریقین ایک دوسرے کے خلاف عائد کرتے ہیں اُن کے انسداد کے لیے اولین چارۂ کار تو یہ تھا کہ ان الزامات کے غلط یا صحیح ثابت ہونے پر حدودِ شرعیہ کا نفاذ عدالتوں کے ذریعے سے ہوتا، لیکن جب تک پاکستان میں وہ روزِ سعید طلوع نہیں ہوتا، اُس

وقت تک ہمارے نزدیک مناسب یہ ہے کہ حضانت کے مقدمات میں کسی فریق کو یہ اجازت نہ دی جائے کہ وہ زنا اور بدکاری کے الزامات فریقِ مقابل کے خلاف عائد کرے۔ اس سلسلے میں کمیٹی کی بحث پڑھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ ارکانِ کمیٹی کے خیال میں اولادِ صغار کے لیے والدہ کا حقِ حضانت ساقط کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ عورت کو بدچلن اور بدکردار ثابت کیا جائے اور اُس کی پاکدامنی کو مشتبہ کیا جائے۔ کمیٹی نے اس سلسلے میں "ولیان و نابالغان ایکٹ ۱۸۹۰ء" کا حوالہ دیا ہے۔ ہم نے اس ایکٹ کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ ہماری رائے کے مطابق اس ایکٹ کی رُو سے یہ لازم نہیں ہے کہ عورت کو حقِ حضانت سے محروم کرنے کے لیے اسے ضرور ہی بدکار اور بدچلن ثابت کیا جائے۔ اس ایکٹ کی دفعہ ۳۹ میں وہ وجوہ بیان کر دیئے ہیں جن کی بنا پر ایک عورت کا یہ حق ساقط کیا جا سکتا ہے۔ وہ وجوہ درج ذیل ہیں:

۱۔ عورت بچوں سے بدسلوکی کرے یا اُن کی مناسب حفاظت و تربیت میں غفلت برتے۔

۲۔ وہ کسی ایسے جرم میں سزا یافتہ ہو جو عدالت کی نگاہ میں ایسے اخلاقی عیب پر مبنی ہو جو اُسے بچوں کی نگرانی کے لیے نا اہل بنا دے۔

۳۔ اُسے ایسے مشاغل سے دلچسپی و انہماک ہو کہ وہ بچوں کی کما حقہ دیکھ بھال نہ کر سکے۔

اس ایکٹ کی دفعہ ۴۱ میں حقِ حضانت کے خاتمے کی ایک مزید وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ:

"عورت کسی ایسے مرد سے نکاحِ ثانی کر لے جو نابالغ بچّی کا ولی نہ بن

سکتا ہو یا عدالت کی رائے میں وہ ولایت کے لیے غیر موزوں ہو"

ہمارے فقہائے کرام نے قرآن و حدیث کی روشنی میں والدہ کا حقِ حضانت ساقط ہونے کے جو اسباب بیان فرمائے ہیں وہ مختصراً یہ ہیں کہ یا تو ماں کسی ایسے شخص سے نکاح کرے جو اولاد کے لیے غیر محرم ہو یا والدہ ایسے فسق و فجور میں مبتلا ہو جائے جو اولاد کے اخلاق و عادات پر بُرا اثر ڈالے ۔ فسق و فجور سے مراد لازماً بدکاری یا سنگین قسم کی بداخلاقی نہیں، بلکہ شریعت کے کسی حکم کی خلاف ورزی اور عدم اطاعت پر بھی فسق کا اطلاق ہو سکتا ہے ۔ مثلاً ترکِ صوم و صلوٰۃ یا بے پردگی وغیرہ ۔ پھر فقہاء نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اولاد اگر بالکل کم سن ہو اور اُس میں اتنا شعور و تمیز پیدا نہ ہو سکا ہو کہ وہ والدہ کے عادات و اطوار سے اثر پذیر ہو تو ایسی حالت میں والدہ کا فسق حقِ حضانت میں مانع نہ ہو گا ۔ اِسی طرح اگر والد کی اخلاقی حالت بھی والدہ سے بہتر نہیں ہے، مثلاً وہ بھی نماز روزے کا پابند نہیں، تو والد کو والدہ پر کوئی حقِ ترجیح حاصل نہ ہو گا ۔ والدہ اگر اولاد کو کسی ایسے دُور دراز مقام پر لے جائے جہاں تک والد کے لیے وقتاً فوقتاً جا کر بچّوں سے ملاقات اور پرسشِ احوال دشوار ہو تب بھی والدہ کا حقِ حضانت ختم کیا جا سکتا ہے ۔ اس مختصر بحث سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ حقِ حضانت کے اثبات و عدم اثبات کے متعدد وجوہ رائج الوقت قانون اور شرعی قانون میں بھی موجود ہیں جن کو بنیاد بنا کر فریقین اپنے اپنے حق کی فوقیت ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں اور عدالت اُنہی کو سامنے رکھ کر کسی ایک فریق کے حق میں یا اُس کے خلاف فیصلہ دے سکتی ہے ۔ اسی لیے ہمارے نزدیک مشورہ ہے کہ فریقین کو ایسے مقدمات میں

گھناؤنے اخلاقی الزامات عائد کرنے سے قانوناً روکا جائے۔
رپورٹ کی دفعہ ۷۰ سے لے کر دفعہ ۸۳ تک عیسائیوں اور غیر مسلموں کے قوانینِ نکاح و طلاق پر بحث کی گئی ہے۔ ان دفعات کے متعلق بہتر رائے ان مذاہب کے پیرو ہی دے سکتے ہیں، البتہ ہم یہ امر واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ نکاح و طلاق یا نفقہ و حضانت کا جو معاملہ یا تنازعہ مسلمان شوہر اور کتابیہ عورت کے مابین ہو اُس پر فیصلہ قانونِ شریعت کے مطابق ہونا لازم ہے اور مسلمان عورت کسی حال میں بھی غیر مسلم کے نکاح میں نہیں رہ سکتی۔

دفعہ ۸۴، ۸۵، ۸۶ میں یہ سفارش کی گئی ہے کہ جس عورت کی جبراً آبرو ریزی کی گئی ہو، اُسے مجرم سے مالی معاوضہ دلایا جائے۔ رپورٹ کی تجویز جو دفعہ ۸۶ میں درج ہے، اس کے یہ الفاظ ہیں:

"مجموعۂ ضابطۂ فوجداری کی دفعہ ۵۴۴ الف میں مناسب ترمیم کی جائے تاکہ زنا بالجبر یا عورت کی بے حرمتی کرنے کے جرم کے لیے کسی شخص کو سزا دینے والی عدالت اس عورت کو معقول معاوضہ دلا سکے جس کی نسبت (؟) ارتکابِ جرم ہوا ہو۔"

ہم اس بات کو پہلے واضح کر چکے ہیں اور یہاں اُسی کو دہرائیں گے کہ زنا بالجبر ہو یا بالرضا اِس کی سزا اسلام نے سَو درّے یا سنگساری مقرر کی ہے[1]۔ اسلام نے

---

[1] مجبور عورت پر سزا نہیں ہے۔ سزا جبراً زنا کرنے والے پر واجب ہے۔

قتل اور قصاص کی بعض صورتوں میں تو مالی دیت مقرر کی ہے، لیکن عورت کی عصمت و آبرو کا نہ کوئی مالی و مادی بدل ہو سکتا ہے، نہ اسلام میں اس کا کوئی تصور پایا جاتا ہے۔ جس ظالم و بے شرم مرد نے عورت کا دامنِ عفت پارہ پارہ کیا ہے، کون غیرت مند مسلمان خاتون اُس سے مالی معاوضے کی خواہاں ہو گی؟ یہ مغربی تہذیب کا دیوثانہ نظریہ ہے جس میں خاوند کو بھی اس کی بیوی پر دست درازی کرنے والے سے ہرجانہ دلوایا جاتا ہے جو بھڑووں اور کٹنوں کا ذریعۂ معاش ہوتا ہے! اب مسلمان مردوں اور عورتوں کو یہی سبق پڑھایا جا رہا ہے اور اُن کے لیے قانونی وسیلہ فراہم کیا جا رہا ہے کہ وہ بھی چاہیں تو عصمت کا معاوضہ عدالتوں کے ذریعے سے وصول کر لیں۔ اسلامی شریعت اس طرح کے تصورات سے سخت اِبا کرتی ہے۔ بخاری و مسلم میں متفق علیہ حدیثِ نبوی موجود ہے کہ ایک شخص کا ایک لڑکا ایک دوسرے شخص کے ہاں ملازم تھا۔ اُس لڑکے نے اُس دوسرے شخص کی بیوی سے زنا کا ارتکاب کیا۔ لڑکے کے والد نے فدیہ کے طور پر سو بکریاں اور ایک لونڈی دوسرے شخص کے حوالے کر دیں اور پھر وہ والد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا واقعہ بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> "خدا کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے، میں تمہارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ یہ سو بکریاں اور لونڈی جو تو نے دی ہے یہ تیری طرف واپس لوٹائی جاتی ہیں اور تیرے لڑکے کو سو کوڑے لگائے جائیں گے۔"

یہ سو بکریاں اور ایک لونڈی وہی "مالی معاوضہ" تو ہے جسے زانی یا اُس کے

والد کی طرف سے از خود رضا کارانہ طور پر پیش کیا گیا تھا، مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ردّ فرما کر واپس کرا دیا۔ اسی مالی معاوضے کی تجویز اب "حقوقِ نسواں کمیٹی" کی طرف سے دوبارہ لائی جا رہی ہے اور کہا جا رہا ہے کہ جو عورت ارتکابِ جرم کا شکار ہوئی ہے عدالت اسے "معقول معاوضہ" دلائے۔

اس کے بعد دفعہ ۸۷ سے لے کر دفعہ ۹۲ تک رپورٹ میں جو بحث کی گئی ہے اس کا مقصود و مدعا یہ ہے کہ پاکستان میں ہر طرح سے غیر مشروط اور بلا روک ٹوک اسقاطِ حمل کا قانونی دروازہ چوپٹ کھول دیا جائے۔ رپورٹ کی دفعہ ۸۹ کے بقول:

"اکثر صورتوں میں شادی شدہ عورت جملہ احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کے باوجود حاملہ ہونے سے بچنے سے قاصر رہتی ہے۔ ہمارے قانونی نظام کے تحت اسقاطِ حمل جائز نہیں ماسوائے جبکہ یہ عورت کی زندگی بچانے کے لیے نیک نیتی سے کیا گیا ہو۔ یہ عام احساس پایا جاتا ہے کہ اسقاطِ حمل کو قانونی طور پر جائز قرار دیا جائے کیونکہ تمام دنیا میں عورتوں کی طرف سے ایسا ہی مطالبہ پیش کیا جا رہا ہے۔"

ان الفاظ کو آپ غور سے پڑھیے اور بار بار پڑھیے کہ ان میں کس جرأت و جسارت کے ساتھ خلافِ واقعہ، خلافِ اخلاق اور خلافِ اسلام دعاوی اور مزعومات کو پیش کیا گیا ہے۔ اس کمیٹی نے سب سے پہلے تو یہ فرض کر لیا ہے کہ عورت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ جو اُسے گھر سے باہر نکلنے اور معاش تلاش کرنے میں مانع ہے وہ بچوں کی پیدائش ہے۔ ان بچوں کی مصیبت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے

عورت ہر جتن کرتی ہے۔ شادی نہیں کرتی یا کرتی ہے تو اس میں تاخیر سے کام لیتی ہے۔ شادی ہو جائے تو وہ ہر ممکن تدبیر کرتی ہے کہ بچوں سے بچے۔ مانعِ حمل ادویات و آلات استعمال کرتی ہے، خاوند کی نس بندی کراتی ہے، لیکن ان ساری رکاوٹوں کے باوجود بچے ہیں کہ وہ بن بلائے مہمان کی طرح چلے آ رہے ہیں۔ اس لیے آخری چارۂ کار جو کمیٹی کے نزدیک باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ بچوں کی پیدائش سے پہلے ہی حمل کا اسقاط کر دیا جائے، لیکن اس راہ میں جو دشواری سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ کافر اور کرنٹے جو قانون بنا کر چھوڑ گئے ہیں اس میں تو حمل گرانا بڑا جرم ہے، اِلّا یہ کہ حاملہ کی جان بچانے کے لیے نیک نیتی سے اسقاطِ حمل ہو۔ اس لیے اب اسقاط کو علی الاطلاق جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ تمام دنیا کی عورتیں یہی مطالبہ کر رہی ہیں! اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ دنیا کی عورتیں یہی مطالبے کر رہی ہیں رفتہ رفتہ وہ سب یہاں اس دلیل سے در آمد کیے جائیں گے کہ دنیا میں یہی کچھ ہو رہا ہے۔

کاش کہ یہ کمیٹی اور اس کے ارکان ایسی تجاویز پیش کرنے سے پہلے کچھ تو غور کرتے۔ ہم کہنے کو بہت کچھ کہہ سکتے، مگر اس طرح بات بڑھ جائے گی، اس لیے ہم صرف یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ تمام دنیا نہیں، آپ صرف اپنے ملک یا دنیا کے کسی ایک ملک کے متعلق ہی بتا دیں کہ اُس کی عورتوں نے کس روز کس مقام پر یہ مطالبہ کیا ہے کہ اسقاطِ حمل کو مطلقاً ازروئے قانون جائز قرار دیا جائے اور کیا دنیا میں کوئی ایک ملک بھی ایسا ہے جس نے کھلم کھلا اس فعل کو قانونی جواز دے رکھا ہے؟

ہمارے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ تو کیا آپ پاکستان کو اس معاملے میں شرفِ اولیت بخشنا چاہتے ہیں کہ وہ سب سے پہلے اسقاطِ حمل کے مسئلے میں اسلامی و اخلاقی حدود کو پامال کرے؟ فرض کیا کوئی ملک ایسا قانون بنا ہی دیتا ہے یا کسی ملک کی کچھ عورتیں ایسا مطالبہ کر بھی دیتی ہیں تو کیا وہ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے قابلِ اتباع اور لائقِ تقلید بن جائے گا؟ ابھی تھوڑا عرصہ گذرا کہ اخبارات میں یہ خبر نگاہ سے گزری کہ کچھ شرم و حیا سے عاری عورتوں نے امریکہ میں حرامی بچوں کے لیے تمام وہی قانونی حقوق مانگے ہیں جو جائز اولاد کے لیے مختص ہیں۔ کیا آپ کو اس مطالبے سے بھی اتفاق ہے؟ آپ نے رپورٹ پریس کو دیتے وقت تو یہ کہا کہ آپ کتاب و سنّت کو سامنے رکھیں گے، لیکن اب تان یہاں آکر ٹوٹی کہ دنیا کی عورتیں چونکہ اسقاطِ حمل کا غیر محدود قانونی جواز مانگتی ہیں، اس لیے اب وقت آگیا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہو۔

کمیٹی نے جو مطالبہ پیش کیا ہے اس کی لغویت کا احساس خود کمیٹی کو بھی ہے؛ چنانچہ دفعہ نمبر ۹ میں اس کا اعتراف یوں کیا گیا ہے:

"کمیٹی نے اس سوال پر غور کیا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ اگرچہ پاکستان جیسے ملک میں اس مطالبے کو منظور کرنا ممکن نہیں، لیکن پھر بھی اسقاطِ حمل کے جرم کی وسعت کو کم کرنے کے کافی وجوہ موجود ہیں۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ عملی طور پر نااہل معالجوں اور نیم تربیت یافتہ دائیوں کو بھاری رقوم ادا کر کے غیر قانونی اسقاطِ حمل کرائے جاتے ہیں۔ ایسی صورتوں

میں اسقاطِ حمل غیر مفید صحت حالات میں کرایا جاتا ہے جو یا تو عورت کے لیے مہلک ثابت ہوتا ہے یا اس کی صحت پر بُری طرح اثر انداز ہوتا ہے"

دوسرے الفاظ میں یوں سمجھ لیجیے کہ کمیٹی کے ارکان اپنے دل اور اپنی زبان سے تسلیم کر رہے ہیں کہ "پاکستان جیسے ملک" میں اُن کے مطالبے کی منظوری کا امکان نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ مطالبہ آپ کے بقول دُنیا بھر کی عورتوں کے دل کی عین آواز ہے، اور اس دنیا میں ہمارا ملک بھی شامل ہے، تو پھر مطالبے کو منظور کرنا ممکن کیوں نہ ہوگا؟ اور اگر پاکستان دنیا سے الگ تھلگ کوئی انتہائی پس ماندہ اور غیر مہذب خطّہ ہے جہاں آپ کا مطالبہ قابلِ قبول نہیں، تو پھر آپ یہاں یہ ناکام و نا محمود کوشش کیوں کر رہے ہیں؟ اور زبردستی اس غیر مشروط اسقاطِ حمل کی تجویز کو عملی جامہ پہنانے پر کیوں مُصر ہیں؟ اقتباسِ بالا میں خط کشیدہ الفاظ سے قارئین یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ "اسقاطِ حمل کے جرم کی وسعت کو کم کرنے" سے مراد اس فعلِ مذموم کی روک تھام ہے۔ نہیں، بلکہ اس جرم کی وسعت کو کم کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس فعلِ اسقاط کو جرم ہی نہ رہنے دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب جُرم جُرم ہی نہ سمجھا جائے گا اور قانون اسے جائز کر دے گا تو جُرم کی وسعت کیا، بلکہ جرم کے وجود ہی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ مزید توضیح ارکانِ کمیٹی نے یوں کر دی کہ پھر اسقاط چھُپ چھُپا کر تاریک گوشوں میں اناڑی عورتیں یا مرد نہیں کریں گے، بلکہ باقاعدہ مستند ڈاکٹر اور نرسیں یہ خدمت ہسپتالوں اور طبّی مراکز میں علانیہ انجام دیں گی اور عورتوں کی صحت دوبالا ہو جائے گی۔ اس لاجواب طرزِ فکر و استدلال کا کیا جواب ہو سکتا ہے؟

"حقوقِ نسواں کمیٹی" کو پاکستان کی مسلم خواتین کی جسمانی صحت کے ساتھ ساتھ اُن کی ذہنی اور دماغی صحت بھی بہت عزیز ہے؛ چنانچہ دفعہ ۹۱ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

"ایسی بہت سی صورتیں ہیں جن میں نہ صرف حاملہ عورت کی جسمانی صحت کو درپیش سنگین خطرے کا تدارک ضروری ہے، بلکہ اُس کی ذہنی صحت کو بھی مذکورہ خطرے سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ ایسی صورتوں میں اسقاطِ حمل قطعی ضروری ہو سکتا ہے۔"

یہاں مزید بحث کرنے سے پیشتر ایک خاص باریک نکتہ قابلِ توجہ ہے۔ دفعہ ۸۵ جہاں سے کمیٹی نے اسقاطِ حمل والی تجویز کا آغاز کیا تھا وہاں ذکر "شادی شدہ عورت" کا تھا۔ آگے بھی دفعہ ۸۹ تک "شادی شدہ عورت" ہی کے الفاظ استعمال کئے گئے، مگر آخر میں دفعہ ۹۱، ۹۲ میں آکر "شادی شدہ" کی قید اڑا دی گئی اور فقط "حاملہ اور حاملہ عورتیں" کے الفاظ باقی رہ گئے۔ اور یہ بات درحقیقت ہے بھی اٹل کہ منعِ حمل یا اسقاطِ حمل کی کوئی تحریک، کوئی تدبیر، کوئی تجویز محض شادی شدہ خواتین تک محدود نہیں رہتی، نہ رہ سکتی ہے۔ آخر کار یہ کنواری اور شوہر نہ رکھنے والی خواتین تک لازماً متجاوز ہوگی۔ بلکہ ایسی ہر تحریک و تجویز کا اصل مرکز و محور اور اصل ہدف وہی خواتین ہیں جو بِن بیاہی عورتیں ہیں یا جن کا شوہر مرگیا ہے یا مفقود ہے۔ یہ عقل و فطرت اور بشری طبیعت کا ایک تقاضا ہے جس کی راہ میں انسان کے گھڑے ہوئے دلائل و ضوابط حائل نہیں ہو سکتے۔ ایک دفعہ جب آپ نے قانوناً و عملاً یہ راستہ کھول دیا تو یہ کہنا بالکل لایعنی اور فضول ہے کہ اس اجازت و سہولت سے فائدہ

صرف وہی عورت اٹھائے گی جو شادی شدہ ہے، جس کے ایک یا دو بچے ہو چکے ہیں اور اب مزید بچے اُسے ذہنی کوفت و اذیت میں مبتلا کر دیں گے، اس لیے ضروری ہے کہ وہ یا تو منصوبہ بندی کرے یا اسقاط کرائے۔

ہم نے وہ سارے دلائل پڑھے اور سُنے ہیں جو ضبطِ تولید، منصوبہ بندی، نس بندی، اور "وقفہ بہت ضروری ہے" وغیرہ کے حق میں دیے جاتے ہیں۔ اسقاطِ حمل کے حق میں جو کچھ آپ نے کہا یا آپ کہہ سکتے ہیں، وہ سب ہمیں معلوم ہے۔ ہم سردست اس کے جواب میں صرف ایک بات کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر مسلمان خاتون کی عصمت و عفت کی کوئی قدر و قیمت آپ کی نگاہ میں ہے اور آپ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان عورت بے حیائی اور بدکاری سے محفوظ رہے، تو خوفِ خدا اور محاسبۂ آخرت کے بعد ایک کنواری یا بے شوہر عورت کو جو چیز اس بُرائی میں ملوث ہونے سے روک سکتی ہے وہ ناجائز حمل و ولادت کا کھٹکا اور خوف ہے۔ جب آپ اس کھٹکے کا خاتمہ کر دیں گے اور منعِ حمل اور اسقاطِ حمل کی ساری سہولتیں قانوناً مہیا کر دیں گے، تو اسلامی غیرت و عصمت کا جنازہ اٹھنے میں دیر نہیں لگے گی۔ کیا آپ اس سے انکار کریں گے کہ مغربی معاشرے میں نسوانی عفت ایک جنس نایاب ہے اور حقیقی اعتبار سے دوشیزگی اور پاکدامنی کا وجود وہاں عنقا ہو کر رہ گیا ہے۔ آپ کے ہاں اس عمل کا آغاز ہو چکا ہے اور اب آپ اس کی رفتار تیز سے تیز تر کر دینا چاہتے ہیں۔ ایک عرصہ گذرا، یہ بات اخبار میں آچکی ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی کے محکمے میں ملازم خواتین نے ایک سابق وزیرِ صحت کے سامنے یہ شکایت رکھی کہ محکمے کے مرد ملازمین کے ہاتھوں اُن

کی آبرو محفوظ و مامون نہیں ہے اور وزیر نے اس معاملے کو زیرِ غور رکھنے کا وعدہ کیا۔ شاید یہ غور کرنا پیشِ نظر ہوگا کہ ان بے وقوف عورتوں کے دماغ سے عصمت و عفت کا خیال کیسے نکالا جائے!

ہمارا دل اور ضمیر خون کے آنسو روتا ہے اور کسی شاعر کا یہ شعر بار بار یاد آتا ہے

ابتدائے عشق ہے روتا ہے کیا　　آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا

عجیب عبرت انگیز منظر ہے کہ یہودی قوم جو کل تک ہر جگہ ماری کھدیڑی جارہی تھی اور جسے فرعون قتلِ اولاد کی سزا دیتا تھا، اس نے آج تک خود قتلِ اولاد کے منصوبے پر عمل نہ کیا۔ اُس کے کنبے ہمیشہ کثیر الاولاد رہے۔ اسرائیل کی خالص یہودی آبادی ۱۹۴۹ء سے اب تک تگنی ہو چکی ہے۔ مسلمانوں کے بلاد و دیار پر غاصبانہ قبضہ جما کر اب وہ دنیا بھر کے گوشے گوشے سے جمع ہو رہے ہیں اور ہر سال تقریباً بیس تیس ہزار کے لگ بھگ یہودی اسرائیل میں آکر متوطن ہوتے ہیں اور "وسیع تر اسرائیل" کے منصوبے بنا رہے ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلمان جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کے وسائل سے مالا مال کیا ہے انہیں ایک طرف کہا جاتا ہے کہ "روٹی، کپڑا، مکان" ہم دیں گے اور دوسری طرف یہ رو باہی سبق پڑھایا جاتا ہے کہ اپنی تعداد کم رکھو، ورنہ بھوکے مرو گے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ ۭ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ ۚ

(الانعام ۱۰۱)

(اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو۔ ہم تمہیں بھی رزق دیں گے

اور انہیں بھی)

بہرکیف ساری بحث و تکرار کے بعد دفعہ ۹۲ میں کمیٹی اپنی تجویز یوں پیش کرتی ہے :

" کمیٹی کا خیال یہ ہے کہ مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۱۲ میں حسب ذیل ترمیم ہونی چاہیئے :

(الف) دفعہ ۳۱۲ میں دوسری مرتبہ آنے والے لفظ " عورت " کے بعد الفاظ " یا اُس کی جسمانی یا ذہنی صحت کو درپیش سنگین خطرہ کے تدارک کے لیے " شامل کر دیے جائیں ، اور

(ب) دفعہ ۳۱۲ میں ایک اور تشریح کا اضافہ کر دینا چاہیے جس میں یہ قرار دیا گیا ہو کہ اس دفعہ کی اغراض کے لیے ۱۲۰ دن سے کم کا جنین بچہ تصور نہیں کیا جائے گا "

کمیٹی کی یہ تجویز و ترمیم اور اُس کے مُضمرات و مُتضمنات اُس وقت تک سمجھ میں نہیں آ سکتے جب تک تعزیرات پاکستان کی وہ دفعہ ۳۱۲ بھی سامنے نہ ہو جس میں یہ ترمیم و تجویز کی جا رہی ہے ۔ یہ دفعہ جو ایک اجنبی کافر حکومت نے مرتب کی تھی اُس کا ترجمہ ذیل ہے :

" جو فرد بھی ارادۃً و عمداً کسی حاملہ عورت کا حمل گرانے کا باعث بنے گا ، اگر یہ اسقاطِ حمل کا فعل نیک نیتی کے ساتھ عورت کی جان بچانے کی غرض سے صادر نہیں ہوگا تو اُس فرد کو تین سال تک کی قید (جو ہر نوعیت

کی ہوسکتی ہے) یا جرمانہ یا دونوں سزائیں دی جائیں گی اور جو عورت خود تعجیل ولادت کا ارتکاب کرے گی اُسے سات سال تک کی ہر قسم کی قید کی سزا دی جائے گی اور وہ جرمانے کی بھی مستوجب ہو گی۔

توضیح : جو عورت خود اپنے حمل گرانے کی موجب بنے گی، اُس پر بھی اس دفعہ کا اطلاق ہوگا ۔"

کمیٹی کی پیش کردہ ترمیم کے بعد مذکورہ بالا دفعہ کی شکل یہ بنے گی :

"جو فرد بھی ارادۃً یا عملاً کسی حاملہ کا حمل گرانے کا باعث بنے گا، اگر یہ اسقاطِ حمل نیک نیتی سے کے ساتھ اس عورت کی جان بچانے یا اس کی جسمانی یا ذہنی صحت کو درپیش سنگین خطرہ کے تدارک کے لیے نہیں ہوگا، اس فرد کو تین سال ...... (الیٰ آخرہٖ)

ہر شخص جو سوچ سمجھ رکھتا ہے وہ بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ دفعہ کی قدیم صورت جو کافر انگریزی قانون سازوں نے رکھی تھی اُس کے مطابق صرف حُسنِ نیت کے ساتھ حاملہ عورت کی جان بچانے کے لیے اسقاطِ حمل کسی شخص کے لیے یا خود حاملہ کے لیے جائز ہو سکتا تھا، ورنہ اس پر تین یا سات سال کی قید اور جرمانہ کی سزا نافذ ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ حاملہ کی جان بچانا ایک متعین مقصد ہے جس کی جائز صورت کا تعین بھی مشکل نہیں، لیکن عورت کی جسمانی صحت کے لیے سنگین خطرہ اور پھر اُس کی ذہنی صحت کو درپیش سنگین خطرہ تو ایک ایسا عجیب، مبہم اور موہوم مفروضہ ہے جس کا اطلاق حمل کی ہر ممکن صورت پر آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ آخر کسی مرد یا کسی عورت، کسی دایہ، کسی ڈاکٹر کے پاس وہ کونسا گز ہے جس سے وہ کسی حاملہ کی ذہنی صحت اور اُسے پیش آمدہ

سنگین خطرے کو ناپ سکے گا اور کسی قانون دان اور حاکم عدالت کے پاس کیا پیمانہ ہوگا جس کے ذریعے سے وہ فیصلہ کرے گا کہ کسی حمل کا اسقاط جسمانی یا ذہنی صحت کو درپیش خطرے کے تدارک کی خاطر ہوا ہے یا نہیں؛ حمل گرانے کے جرم کو روکنے کے لیے جو بھلا یا بُرا قانون اب تک رائج چلا آرہا تھا، کمیٹی کی یہ مجوزہ ترمیم اس قانون کی جان نکال کر (یا انگریزی محاورے کے مطابق اُس کے دانت نکال کر) رکھ دے گی اور اب ہر کس وناکس کے لیے یہ بالکل سہل ہو جائے گا کہ وہ کافروں کے نہیں، مسلمانوں کے تجویز کردہ اس قانون کی روشنی میں ہر طرح ہر مرحلے پر حمل کو ساقط کر سکے۔ یہ ایک طرفہ تماشا ہے کہ یہ کمیٹی ایک طرف یہ کہہ رہی ہے کہ پاکستان جیسے ملک میں اسقاطِ حمل کے مطالبے کو منظور کرنا ممکن نہیں، مگر دوسری طرف وہ عملاً ایسی تجویز سامنے لا رہی ہے جس سے اسقاطِ حمل کی راہ میں حائل ہر رکاوٹ ختم ہو جائے گی۔ اس پر بھی جب ارکانِ کمیٹی کا اطمینان نہیں ہو سکا، تو انہوں نے اس دفعہ کی تشریح و توضیح میں یہ اضافہ بھی ضروری سمجھا کہ:

"اس دفعہ کی اغراض کے لیے ایک سو بیس[۱۲۰] دن سے کم کا جنین بچّہ تصوّر نہیں کیا جائے گا"۔

قصّہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔ گویا کہ جسمانی و دماغی صحت کا قضیہ اور جھگڑا ابھی حمل پر چار ماہ گذر جانے کے بعد ہی پیدا ہو گا، اس سے پہلے جو بچّہ بطنِ مادر میں ہو گا، وہ بچّہ نہیں کوئی پھوڑا یا بائو گولہ ہو گا جس کا نکال پھینکنا قانوناً جائز ہو گا اور اس پر کوئی پرسش نہیں ہو گی۔ کیا ہم کمیٹی کے ارکان سے یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے یہ چار ماہ سے کم کا حمل گرانے کا جواز کہاں سے اخذ کیا ہے؛ کیا قرآن یا حدیث میں اس کے لیے کوئی دلیل موجود ہے؟ ہمارے نزدیک حمل خواہ

جائز ہو یا ناجائز، خواہ ایک ماہ کا ہو یا اس سے زائد ایام کا ہو، اُس کا اسقاط اسلام میں ہرگز جائز نہیں ہے۔ یہ قتلِ نفس ہے جو اسلامی تعلیمات کی رُو سے روا نہیں ہے۔

صحیح مسلم اور دیگر کتبِ حدیث میں مروی ہے کہ عہدِ نبویؐ میں قبیلۂ غامد کی ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! مجھے پاک کر دیجیے، یعنی مجھ پر حدِ زنا جاری فرمایئے۔ آپؐ نے فرمایا: بی بی جاؤ، واپس جاؤ اور اپنے رب سے مغفرت مانگو اور توبہ کرو۔ وہ کہنے لگی: کیا آپ مجھے اُس طرح لوٹا دینا چاہتے ہیں جس طرح آپؐ نے ماعزؓ بن مالک کو لوٹا دیا تھا۔ (ماعزؓ سے زنا سرزد ہو گیا تھا اور انہیں بھی آپؐ نے پہلی مرتبہ ٹال کر فرمایا تھا کہ شاید تم سے حالتِ جنون یا نشہ میں یہ فعل صادر ہوا ہو) عورت نے مزید عرض کیا کہ: میں نے زنا کیا ہے حتیٰ کہ مجھے حمل ٹھیر گیا ہے۔ آپؐ نے پھر فرمایا: کیا واقعی تیری یہ حالت ہے؟ اُس نے کہا: جی ہاں۔ تو آپؐ نے مزید فرمایا: تجھ پر حدِ زنا جاری نہیں ہو سکتی جب تک تیرا وضعِ حمل نہ ہو جائے۔ ایک انصاری صحابی نے وضعِ حمل تک اُس عورت کی کفالت اپنے ذمے لی۔ جب بچہ پیدا ہو گیا تو صحابی نے اطلاع دی کہ ولادت ہو گئی ہے۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اب بھی ہم اسے سنگسار نہیں کریں گے کہ اُس کا بچہ شیرخوار ہے، اُسے دُودھ کون پلائے گا؟ یہ جائے اور اپنے بچے کی رضاعت کرے اور دُودھ چھڑانے کے بعد آئے۔ وہ اللہ کی بندی مدتِ شیرخوارگی گزر جانے کے بعد آئی اور یہ بتلانے کے لیے کہ رضاعت ختم ہو چکی ہے بچے کو ساتھ لائی۔ روٹی کا ٹکڑا اُس کے ہاتھ میں تھا اور وہ کھا رہا تھا۔ تب اس کا بچہ ایک مسلمان کے سپرد کیا گیا اور اُس عورت کو رجم کیا گیا۔ حضرت خالدؓ بن ولید نے اس عورت کے حق

میں کوئی نامناسب بات کہی تو آنحضورؐ نے فرمایا: اے خالد، خاموش رہ، میرے اللہ کی قسم اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر (بدعنوان) کسٹم افسر یا چونگی کا ملازم بھی ایسی توبہ کرے تو بخشا جائے۔ پھر آپؐ نے اس کا جنازہ پڑھا اور تدفین کرائی۔

کمیٹی کے ارکان اور قارئین اس حدیث کا بغور مطالعہ کریں۔ ایک بات جو اس ایمان افروز اور موعظت آموز حدیث سے معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس عورت سے یہ نہیں پوچھا گیا کہ تجھ سے زنا کس نے کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جرم زنا میں شہادت سامنے نہیں آئی، محض ایک مجرمہ کا اعتراف ہے جو اُس کے خلاف تو حجت بن سکتا ہے، مگر کسی دوسرے کے خلاف ثبوت کا کام نہیں دے سکتا۔ اس لیے زانی کے معاملے کو آخرت پر چھوڑ دیا گیا۔ پھر اُس عورت کا احساسِ ندامت اور ایمانی جرأت اِس پر دلالت کر رہے ہیں کہ اُس نے صدورِ جرم کے فوراً بعد یا ممکن عجلت کے ساتھ اس واقعے کی اطلاع آنحضورؐ کے سامنے پیش کر دی ہوگی، اِس لیے اس حمل پر (جو حملِ ناجائز تھا) ایک سو بیس دن ہرگز نہیں گزرے ہوں گے۔ اُس عورت پر حدِ شرعی کا نفاذ لازم و ناگزیر تھا اور اس خداترس عورت پر جو دن بھی گزرتا ہوگا وہ یقیناً روحانی یا ذہنی کوفت اور اذیت کا موجب ہوتا ہوگا، لیکن ہمارے ہادیٔ برحق صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موجودہ کمیٹی کے ارکان کی طرح یہ نہیں فرمایا کہ اس عورت کا جنین چونکہ ایک سو بیس دن کا نہیں ہے اس لیے قانونی اغراض کے لیے یہ بچہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ پھر بچہ بھی ولدالزنا ہے، لیکن اس بچے کی ولادت اور اُس کی رضاعت کے لیے سزائے رجم کو مؤخر فرمایا۔ اس خاتون کی جان بچانے کا بھی کوئی سوال بیچ میں نہ تھا۔ اُس نے خود اپنی جان قربان کرنے کے لیے، اپنے جسدِ فانی کو پاک کرنے اور حیاتِ جاودانی حاصل کرنے کے لیے اپنے تئیں پیش

کر دیا تھا۔ اُسے اور آنحضورؐ کو اور ہر شخص کو معلوم تھا کہ آخر کار اس کو سنگسار کیا جائے گا، مگر آنحضورؐ نے اس بچے کو زندہ رکھنے کی خاطر دو ڈھائی سال کے لیے سزا کو ملتوی کر دیا، کیونکہ فعلِ زنا یا استقرارِ حمل میں اس بچے کی تو کوئی ذمہ داری یا قصور نہ تھا۔ قصور جو کچھ تھا زانی و زانیہ کا تھا۔ اس ایک واقعہ سے ہی یہ ثابت و واضح ہو جاتا ہے کہ انسانی جان کی حرمت اسلام کی نگاہ میں کس حد تک ہے، خواہ وہ بطنِ مادر ہی میں کیوں نہ ہو اور جو لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے افراد ہونے کے باوجود اس امت میں اسقاطِ حمل کا قانونی جواز فراہم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ خود کتنے بڑے جرم و ظلم کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

ہم یہ جانتے ہیں اور ہماری بدنصیب آنکھیں یہ دیکھ رہی ہیں کہ ہمارے ہاں شراب نوشی بھی ہے، عصمت فروشی بھی ہے، حمل بھی گرائے جاتے ہیں، عریاں رقص بھی ہوتے ہیں۔ رات دن قتل و غارت اور جان و مال پہ دست درازی بھی ہوتی ہے۔ ان میں سے بہت سے جرائم کو تو پہلے ہی قانون کی آڑ ملی ہوئی ہے یا قانون نے اُن کے سامنے آنکھیں میچ رکھی ہیں۔ اب کیا ان سارے جرائم و ذمائم کی "وسعت کم کرنے" کی آخری ترکیب بس یہی رہ گئی ہے کہ جرائم کی قانونی دفعات میں اُن کے جواز کی شکلیں پیدا کی جائیں؟ ہم نے انہی دنوں میں پڑھا ہے اور پہلے بھی اخبارات میں یہ چیز مطالعہ میں آئی ہے کہ اسلامی مشاورتی کونسل ایک سابق فاضل چیف جسٹس صاحب کی صدارت میں برابر تعزیراتِ پاکستان اور ضابطۂ دیوانی و فوجداری وغیرہ کی دفعات کو کتاب و سنت کی کسوٹی پہ جانچ رہی ہے اور متبادل دفعات مرتب کر رہی ہے۔ کیا ہی اچھا

ہو تاکہ اس ادارے کی سفارشات بھی پبلک یا اسمبلیوں کے سامنے آئیں اور جو سفارشات و ترمیمات یہ کمیٹی پیش فرما رہی ہے اُن کے متعلق بھی اس کونسل کی رائے معلوم ہو جاتی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی کے صدر کی توضیحات اور ان پر تبصرہ

(۵)

محترم جناب یحییٰ بختیار صاحب اٹارنی جنرل پاکستان و چیئرمین حقوقِ نسواں کمیٹی پاکستان کا ایک مفصل بیان ۲۴ اکتوبر ۱۹۷۶ء کے اخبارات میں شائع ہوا ہے جس کے بیشتر حصے میں ہماری اُن گزارشات پر تنقید کی گئی ہے جو ہم نے ترجمان القرآن ماہِ اگست کے "اشارات" میں "حقوقِ نسواں کمیٹی" کی رپورٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے پیش کی تھیں۔ یہ امر ہمارے لیے گونہ اطمینان کا موجب ہے کہ کمیٹی کے معزز صدر نے ہماری بات کو درخورِ اعتناء سمجھا ہے، اگرچہ اس سے اختلاف ہی کا اظہار کیا ہے۔ اُنھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جن لوگوں کو اُن کی سفارشات پر اعتراض ہے اُنہیں چاہیے کہ وہ مزید افہام و تفہیم کی کوشش کریں، کمیٹی اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتی کہ وہ اسلامی

احکام کے خلاف کسی قانون سازی کا مشورہ دے۔ اُنہوں نے یہ شکایت کی ہے کہ "اشارات" میں بعض دوسرے مصنفین کی آراء پر انحصار کیا گیا ہے، لیکن مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب "حقوق الزوجین" میں جو تصریحات پیش کی ہیں اُن کا حوالہ دینے سے گریز کیا گیا ہے۔ بیان میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ:

"ایک مسلم خاتون جو اپنے خاوند سے خُلع کرنا چاہتی ہے اُس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ عدالت میں یہ ثابت کرے کہ وہ اور اُس کا خاوند حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے باہم زندگی بسر نہیں کر سکتے۔ یہ اتنا نازک مسئلہ ہے کہ عدالت کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اس معاملے میں تحقیق کرے اور اپنا فیصلہ دے سکے۔"

اٹارنی جنرل صاحب کا مزید ارشاد ہے کہ مولانا مودودیؒ کا موقف بھی یہی ہے کیونکہ اُنہوں نے حقوق الزوجین میں لکھا ہے کہ:

"خُلع کے مسئلے میں دراصل یہ سوال قاضی کے لیے تنقیح طلب ہے ہی نہیں کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بناء پر طالبِ خُلع ہے یا نفسانی خواہشات کے لیے علیحدگی چاہتی ہے۔ اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے قاضی ہونے کی حیثیت سے جب مقدماتِ خُلع کی سماعت کی، تو اس سوال کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ اس سوال کی کماحقہٗ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرے خُلع کا حق عورت کے لیے اُس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ نزاقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے مگر

مرد کے حقِ طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ متقید نہیں کیا گیا ہے کہ وہ ذو اقیت کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے عورت کے حقِ خلع کو بھی کسی اخلاقی قید کے ساتھ مقید نہ ہونا چاہیئے"۔

اس کے بعد بیان میں اشارات کا درج ذیل اقتباس نقل کیا گیا ہے (جو صدر کمیٹی کے بقول مولانا مودودیؒ کے موقف سے متضاد ہے):

"لیکن معاملہ عدالت میں جائے تو عدالت اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع عورت مرد سے اس حد تک متنفر ہو چکی ہے کہ اس کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا اور حدود اللہ کی پامالی کا خدشہ ہے' تو عدالت کو اختیار ہے کہ جو فدیہ یا معاوضہ چاہے تجویز کرے اور خاوند سے خُلع کروائے یا تنسیخ نکاح کا فیصلہ کر دے"۔

"اشارات کا یہ ٹکڑا نقل کرنے کے بعد بیان میں مولانا مودودیؒ کا ایک مزید اقتباس دیا گیا ہے جو یہ ہے:

"خُلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ قانونِ اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر صحیح توازن قائم کیا گیا ہے۔ اب یہ ہماری اپنی غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خُلع کے حق کو عملاً سلب کر لیا اور اصولِ شرع کے خلاف' خُلع دینے یا نہ دینے کو بالکل مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھہرا دیا۔ اس سے عورتوں کی جو حق تلفیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں اُن کی ذمہ داری خدا اور رسولؐ کے قانون

پر قطعاً نہیں ہے۔ اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ گتھیوں کا پیدا ہونا ہی بند ہو جائے۔"

اِس کے بعد مولانا محترم کا ایک تیسرا اقتباس نقل کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

"پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خُلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے اور اُس کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی۔ حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے اور یہ ایک معقول بات ہے۔"

معزز جیئرمین کی اس ساری کاوش کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ اشارات میں پیش کردہ موقف اور مولانا مودودیؒ کے موقف میں قطعاً کوئی تضاد نہیں ہے۔ خُلع کا معاملہ اگر خانگی طور پر فریقین کے مابین طے نہ ہو سکے، تو عدالت سے رجوع کی صورت میں تین امور عدالت یا قاضی کے لیے تنقیح طلب ہو سکتے ہیں:

۱۔ کیا زوجین کے مابین نفرت و ناچاقی نے ایسی شدید، ناقابلِ برداشت اور ناقابلِ اصلاح صورت اختیار کر لی ہے کہ اب نباہ ممکن نہیں اور اس بات کا خوف اور خطرہ ہے کہ حدود اللہ قائم نہ رہ سکیں گی، اور تعلقات زوجیت کا بگاڑ ارتکاب گناہ کا باعث نہ بن جائے گا؟

۲۔ کیا اس منافرت کے لیے کوئی جائز و معقول وجہ یا بنیاد موجود ہے یا محض کسی ایک یا دونوں فریقین کی بے رُخی، سرکشی یا ذائقہ بدلنے کی خواہش اس تنفر کی

موجب ہے؛

۳۔ اگر نباہ ناممکن ہے اور خُلع یا تفریق ضروری ہے تو عورت اس کا بدل اور مالی معاوضہ کتنا ادا کرے،

"اشارات" میں جو بات کہی گئی ہے اور وہ مولانا مودودیؒ کے موقف کے عین مطابق ہے، وہ یہ ہے کہ مذکورۂ بالا تنقیحات میں سے امرِ دوم قاضی کے لیے لازماً تنقیح طلب نہیں، بلکہ وہ صرف امرِ اوّل کی تحقیق کرنے کے بعد اطمینان حاصل کر لے کہ اب میاں بیوی کا تعلق حدود اللہ کی پامالی کے بغیر ممکن نہیں، تو وہ خُلع کا حکم یا تفریقِ نکاح کا فیصلہ دے سکتا ہے، اور مزید امرِ سوم کے معاملے میں بھی مقدارِ مال کا تعین کر سکتا ہے۔ حقوقِ نسواں کمیٹی سے ہمارا اختلاف یہ ہے کہ وہ مندرجۂ بالا امورِ ثلاثہ میں سے صرف امرِ ثالث، یعنی تعینِ معاوضہ ہی کا حق عدالت کو دینا چاہتی ہے، اس سے مزید وہ عدالت کو یہ اختیار بھی نہیں دیتی کہ وہ صرف اتنی بات کی بھی تحقیق کر سکے کہ فی الواقع زوجین کے مابین نفرت کی ایسی وسیع خلیج حائل ہو چکی ہے کہ وہ حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے کسی حال میں بھی میاں بیوی کی حیثیت سے نہیں رہ سکتے۔ اس نفرت کے وجوہ شرعاً و اخلاقاً معقول اور جائز ہوں یا نہ ہوں، کم از کم عدالت یہ تو دیکھے کہ نفرت موجود بھی ہے یا نہیں ہے۔ یہ عجیب حُسنِ اتفاق ہے کہ اشارات میں سے جن دو سطروں کو نکال کر یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ مولانا مودودیؒ کے موقف و مسلک کے خلاف ہیں، اشارات کی یہ سطور مولانا مودودیؒ ہی کی ایک دوسری تحریر کے بالکل مشابہ و مماثل ہیں حتیٰ کہ دونوں کے بارے میں توارد کا گمان ہوتا ہے۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹، جس کو اس بحث میں کمیٹی نے بھی نقل کیا ہے، اس کی تشریح

یں مولانا مودودیؒ اپنی تفسیر تفہیم القرآن میں لکھتے ہیں :

"شریعت کی اصطلاح میں اِسے خُلع کہتے ہیں یعنی ایک عورت کا اپنے شوہر کو کچھ دے دلا کر اُس سے طلاق حاصل کرنا۔ اس معاملے میں اگر عورت اور مرد کے درمیان گھر کے گھر ہی میں کوئی معاملہ طے ہو جائے، تو جو کچھ طے ہوا ہو، وہی نافذ ہو گا، لیکن اگر عدالت میں معاملہ جائے، تو عدالت صرف اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع یہ عورت اس مرد سے اس حد تک متنفّر ہو چکی ہے کہ اس کے ساتھ اس کا نباہ نہیں ہو سکتا۔ اس کی تحقیق ہو جانے پر عدالت کو اختیار ہے کہ وہ حالات کے لحاظ سے جو فدیہ چاہے تجویز کرے اور اس فدیے کو قبول کر کے شوہر کو اُسے طلاق دینا ہو گا"۔

اب فاضل اٹارنی جنرل اور قارئین اس عبارت کا مقابلہ "اشارات" کی منقولہ عبارت سے کر کے خود دیکھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہیں یا تردید؟ پھر اٹارنی جنرل صاحب نے مزید غضب یہ کیا ہے کہ "حقوق الزوجین" کی جو عبارت اُن کے خیال میں مفید مطلب تھی اُسے تو نقل کر دیا، مگر اُسی بحث میں بہت ساری دوسری توضیحات جو اُن کے خلاف پڑتی تھیں اور جو مولانا کے نظریہ و نقطۂ نظر کی پوری تشریح کرتی تھیں اُنہیں بالکل نظرانداز کر دیا۔ اس کی چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں :

حقوق الزوجین کا ایک اقتباس اُنھوں نے آخر میں دیا ہے جو اس عبارت سے شروع ہوتا ہے کہ "پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے ...

"....." یہ حقوق الزوجین کے گیارہویں ایڈیشن کے صفحہ ۶۷ - ۶۸ پر "احکام خُلع" کے زیرِ عنوان موجود ہے۔ اس فقرے میں مولانا کے الفاظ ہیں "خُلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت شوہر کو ناپسند کرتی ہے"۔ یہاں "تحقیق" کا لفظ خود بتا رہا ہے کہ اس قطعی ناپسندیدگی کی تحقیق عدالت ہی کرے گی۔ بغیر تحقیق و تفتیش کے محض عورت کا نوٹس (یا حلفی بیان جیسا کہ اب کمیٹی کی تجویز ہے) کوئی تحقیقی کاروائی تو نہیں ہو سکتی کہ محض اس کے بل پر خُلع کا حکم جاری ہو جائے۔ یہ مولانا کے بیان کردہ احکام خُلع میں پہلا حکم ہے جسے نمبر (۱) کے طور پر درج کیا گیا ہے۔ اس کے بعد (۲) ہے جسے اٹارنی جنرل صاحب نے بالکل حذف کر دیا ہے اور آگے نمبر (۳) نقل کر دیا ہے۔ حکم (۲) کی عبارت "حقوق الزوجین" میں یہ ہے:

> (۲) "حضرت عمرؓ کے فعل سے معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کی تحقیق کے لیے قاضیٔ شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کر سکتا ہے، تاکہ کسی شبہ کی گنجائش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے"۔

اس عبارت سے چونکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدالت نفرت و کراہت کے وجود یا فقدان کی تحقیق کے لیے کوئی مناسب طریقہ عمل میں لا سکتی ہے، اور یہ بات کمیٹی کو ناگوار ہے، اس لیے اسے گول کر دیا۔ اس سے پہلے صفحہ ۶۶ پر مولانا مودودیؒ نے اس تدبیر کی تفصیل بھی دے دی ہے جو حضرت عمرؓ نے اختیار فرمائی تھی، اور وہ یہ ہے:

"آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ

دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اُسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اُسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال ہے؟ اُس نے کہا خدا کی قسم، مجھ کو اِنہی راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے اُس کے شوہر کو حکم دیا کہ اس کو خلع دے دے خواہ اس کے کان کی بالیوں ہی کے عوض میں ہو۔"

اب ایک طرف حضرت عمرؓ کے طریق تحقیق کو دیکھیے جسے مولانا نے امامؒ شعرانی کی کتاب "کشف الغمۃ عن جمیع الامۃ" سے نقل کیا ہے، اور دوسری طرف یہ طرفہ تماشا دیکھیے کہ امام شعرانیؒ کی دوسری کتاب "المیزان الکبریٰ" کا ایک ادھورا حوالہ تو کمیٹی کے ارکان بار بار پیش کر رہے ہیں کہ بیوی شوہر کی بدصورتی سے نفرت کی بنا پر خلع لے سکتی ہے (اسے اصل رپورٹ میں بھی دیا گیا ہے اور اب تازہ بیان میں بھی دہرایا گیا ہے) لیکن نفرت کے متحقق کرنے کا جو ذریعہ حضرت عمرؓ نے اختیار کیا کہ تین رات کال کوٹھڑی میں بند رکھنے کے بعد پوچھا کہ اس کی نفرت کے جذبات بدستور قائم ہیں یا کچھ کمی ہوئی ہے، یہ بات اٹارنی جنرل صاحب بیان نہیں فرماتے۔ کیونکہ اُن کا موقف تو یہ ہے کہ جونہی عورت لکھ دے یا بیان کر دے کہ وہ اور اس کا شوہر حدودُ اللہ کے اندر رہتے ہوئے زندگی نہیں گزار سکتے تو عدالت فوراً بلا چون و چرا اس دعوے کو تسلیم کرے گی اور اس کی صحت و عدم صحت کے جانچنے کے لیے کوئی ادنیٰ اور معمولی سی تدبیر بھی اختیار نہیں کر سکے گی، نہ شوہر کی بات سُن سکے گی۔ بس جھٹ پٹ نکاح کو زائل سمجھ کر یا قرار دے کر مالی معاوضہ پر اپنی پوری توجہ

مؤثر کر دے گی۔ یہاں یہ بات مزید قابلِ وضاحت ہے کہ امام شعرانیؒ کی المیزان کا اقتباس بھی رپورٹ میں اور موجودہ اخباری بیان میں بالکل نامکمل نقل کیا گیا ہے۔ امام شعرانیؒ نے جہاں یہ فرمایا ہے کہ عورت بالاتفاق معاوضہ دے کر خُلع لے سکتی ہے، وہاں مزید یہ بھی لکھا ہے:

وتراضيا على الخلع من غير سبب جاز ولم يكره خلافاً للزهري وداؤد وعطاء في قولهم ان الخلع لا يصح في هذه الحالة لانه عبث والعبث غير مشروع وغير المشروع مردود۔

(اور اگر میاں بیوی بلاسبب خُلع پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے، مکروہ نہیں، مگر امام زہریؒ، امام عطاءؒ ابن ابی رباح مکیؒ اور امام داؤد ظاہریؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اُن کا قول یہ ہے کہ ایسی حالت میں خُلع فعلِ عبث ہے اور عبث کام غیر مشروع ہے اور غیر مشروع قابلِ رد ہے)

اسی طرح حقوق الزوجین کا یہ فقرہ "حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفرت وکراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں" اس کا بھی یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ بجائے خود نفرت وکراہت ہی کا وجود معلوم کرنے کی کوشش عدالت نہ کرے، بلکہ صرف اسبابِ نفرت کریدنے کو غیر ضروری کہا گیا ہے۔ وجودِ نفرت کی تحقیق ایک الگ چیز ہے اور اسبابِ نفرت کی تحقیق الگ چیز ہے۔ مولانا مودودیؒ کے جس پیرے کا آغاز اس فقرے سے ہوا ہے اس میں آگے چل کر

یہ بھی لکھا ہے کہ "قاضی کا کام اس واقعے کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے، مگر یہ فیصلہ کرنا اُس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ وہ عورت بیان کر رہی ہے وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں"۔ ہماری اس بیان کردہ تفصیل سے یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ کمیٹی اپنے خود ساختہ نظریات کو حق بجانب ثابت کرنے کا بہر حال تہیہ کر چکی ہے اور اس مقصد کے لیے دوسروں کی تحریرات میں نا روا قطع و برید کرنا بھی جائز سمجھتی ہے۔

کمیٹی کے معزز صدر اور ارکان سے ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹، جس کا حوالہ وہ خود دے رہے ہیں، اس میں فَاِنْ خِفْتُمْ ...... کے مخاطب صرف زوجین تو نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ تثنیہ کا صیغہ نہیں ہے، جو صرف دو افراد کے لیے استعمال ہوتا ہے، بلکہ جمع کا صیغہ ہے جو عربی میں دو سے زائد کے لیے آتا ہے، اس لیے اس خطاب میں زوجین کے علاوہ افرادِ خاندان اور قاضیٔ عدالت بھی شامل ہو سکتے ہیں، اور ان سب سے کہا جا رہا ہے کہ "اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے ......"۔ تو عدالت کو یہ اندیشہ و خدشہ محض عورت کے ایک نوٹس یا حلفی بیان سے لاحق ہو جائے گا کہ اب حدود اللہ کی پاسداری کا کوئی احتمال و امکان باقی نہیں رہا ہے اور خُلع دلانا یا تفریق کر دینا ناگزیر ہے؟ کیا مزید کوئی سرسری تفتیش یا خاوند کو جوابِ دعویٰ کا حق بھی نہیں ہے؟ اسلام کے عدالتی نظام کا ایک بنیادی ضابطہ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننِ ابی داؤد اور دیگر کتبِ احادیث میں مروی ہے وہ یہ ہے کہ:

"مقدمے کے فریقین دونوں عدالت کے سامنے بیٹھیں اور فیصلہ

اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ فریقِ ثانی کی بات بھی اُسی طرح نہ سُن لو جس طرح تم نے فریقِ اوّل کی بات سُنی ہے"۔

رائج الوقت نظامِ عدالت میں بھی اِسی اصول کو تسلیم کیا گیا ہے کہ کسی کو سماعت وصفائی کا موقع دیے بغیر اُس کے خلاف فیصلہ نہ دیا جائے۔ تعجب ہے کہ اٹارنی جنرل جیسے فاضل قانون داں اِس حقیقت سے اغماض کر رہے ہیں۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ اور پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مولانا مودودیؒ نے جو لکھا ہے کہ اسبابِ نفرت معلوم کرنے کی حاجت نہیں، اور جس سے ہمیں کامل اتفاق ہے، اس کا مدعا فقط یہ ہے کہ عدالت اِس کی مکلّف نہیں کہ وہ جب تک پوری طرح اسباب کی کھوج کرید نہ کرے اور ان کی معقولیت یا عدمِ معقولیت کو جانچ نہ لے اُس وقت تک خُلع یا تنسیخ کا فیصلہ نہ دے۔ دوسرے لفظوں میں خُلع یا تفریق کا انحصار اس امر پر نہیں کہ وجوہ کی گہرائی تک پہنچا جائے، کیونکہ اُن کی جانچ پڑتال میں میاں اور بیوی کے ایسے پوشیدہ معاملات بھی کُھل سکتے ہیں جن کا کُھلنا شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک سخت ناپسندیدہ ہے، لیکن عدالت چاہے تو کسی نہ کسی حد تک وجوہ بھی معلوم کر سکتی ہے اور اُس کے سامنے وجوہ بیان کیے جائیں اور عدالت اُن کا نوٹس لینا چاہے تو لے سکتی ہے۔ خود معاوضہ اور زرِ فدیہ، جس کے تعین تک بلکہ عدالت کے اختیارات کو محدود کرنا چاہتی ہے، اس میں بھی ایک حد تک ناچاقی اور منافرت کے وجوہ کا علم بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔ فقہاء کا عام فتویٰ یہ ہے کہ اگر خاوند کا ظلم مطالبۂ خُلع کا سبب ہو، تو خاوند کے لیے معاوضہ لینا مکروہ ہے، اور اگر عورت معقول وجوہ کے بغیر خُلع مانگے تو اسے خاوند نے جو کچھ بھی بطورِ مہر، ہدیہ

وغیرہ دیا ہے وہ سب یا اس سے زیادہ بھی قاضی خاوند کو دلا سکتا ہے۔ اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ عدالت محض عورت کے بیان کی وصولی کی حد تک اپنے اختیارات کو محدود نہیں کر سکتی، بلکہ ضروری اور مناسب طور پر مزید تحقیق بھی کر سکتی ہے۔

محترم صدر حقوقِ نسواں کمیٹی نے ساری بحث و تمحیص کے بعد بیان کے آخر میں فرمایا ہے کہ کمیٹی مزید وضاحت اور ازالۂ ابہام کی خاطر ویسٹ پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء میں درج ذیل ترامیم تجویز کرتی ہے :

۱۔ مسلمان بیوی فیملی کورٹس میں دعویٰ دائر کر کے تفریقِ نکاح کا فیصلہ لے سکتی ہے جس دعوے میں منجملہ امورِ دیگر یہ ہو گا :

ا۔ ایک حلف نامہ جس میں بیان ہو گا کہ وہ اور اُس کا شوہر حدود اللہ کے اندر زندگی نہیں گزار سکتے۔

ب۔ مزید بیان عورت کی طرف سے یہ ہو گا کہ وہ مُعاوضۂ خُلع ادا کرنے اور خاوند نے جو مال اُسے بوقتِ نکاح دیا تھا اُسے واپس کرنے پر تیار ہے۔

ج۔ عدالت حلفی بیان کی صحت و عدمِ صحت کو جانچے بغیر معاوضہ دفدیہ کا تعین کرے گی کہ وہ اگر خاوند کے حق میں واجب الادا ہے تو کتنا ہے جسے بیوی خُلع کے حصول کے لیے دے گی۔

د۔ خاوند کو اگر نکاح کے وقت کوئی جائداد ملی ہے یا عورت کی کوئی دوسری جائداد یا مال خاوند کے قبضے میں ہے، تو وہ اُسے بیوی کو واپس کر دے

یا اُسے معاوضے میں محسوب کرے جو بیوی کے ذمہ بطورِ زرِ خُلع واجب الادا ہے۔

اٹارنی جنرل صاحب نے آغازِ کلام تو اس سے کیا تھا کہ وہ اسلامی احکام کی خلاف ورزی کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتے، تاہم اگر کسی کو ہماری تجاویز اسلام کے خلاف نظر آئیں تو وہ ہمیں سمجھائے۔ ہمارا ذہن کھلا اور کشادہ ہے، لیکن آخر میں اُنہوں نے خاتمۂ بحث اس پر فرمایا کہ عورت بس ایک حلفی بیان دے دے جس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ عدالت نہیں کر سکتی۔ عدالت صرف یہ کرے گی کہ خُلع کا مُعاوضہ طے کرے گی اور خاوند کے ذمہ جو کچھ بیوی کا واجب الادا ہے وہ اس میں منہا کر دے گی، اس کے بعد ہو سکتا ہے کہ خاوند کو لینے کے دینے پڑ جائیں۔ شاید ایسے ہی مواقع کے لیے یہ کہاوت کہی جاتی ہے کہ "پنچوں کا کہا سر آنکھوں پر مگر پرنالہ جوں کا توں رہے گا"۔

خُلع کے جو مقدمات ہماری اعلیٰ ترین عدالتوں تک پہنچے ہیں اُن میں سے ایک مشہور مقدمہ خورشید بی بی بنام محمد امین ہے جس کا فیصلہ ۱۲، اکتوبر ۱۹۶۶ء کو سپریم کورٹ کے پانچ فاضل ججوں نے سنایا ہے۔ اس کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

> "عورت کو حقِ خُلع حاصل ہے، بشرطیکہ وہ عدالت کے ضمیر و وجدان کو اس بارے میں مطمئن کر دے کہ خُلع کے بغیر اُسے ایسی ازدواجی زندگی پر مجبور ہونا پڑے گا جس سے وہ متنفر ہے"۔

> "قرآن مجید کی اس شرط کی لازماً تکمیل ہونی چاہیئے کہ زوجین کے لیے اب موافقت اور ہم آہنگی کے ساتھ اور اپنے فرائض و واجبات کو ادا

کرتے ہوئے یکجا زندگی گزارنا ممکن نہیں ہے ۔"

"سورۂ بقرہ (آیت ۲۲۹) اور سورۂ نساء (آیت ۳۵) میں ایک عام اصول بیان کیا گیا ہے کہ اگر قاضی کو یہ خدشہ محسوس ہو ......" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس بات کی تحقیق کرے گا کہ خاوند معاوضہ خُلع لینے میں کس حد تک حق بجانب ہے ۔ قاضی کے اس اختیار سے اس بات کی ضمانت ملتی ہے کہ بہت غیر محدود اور کثیر تعداد میں نکاح فسخ نہیں ہوں گے اور عورت بھی مظلوم اور مال سے محروم نہ ہو گی ۔"

"خُلع کا حق عورت کے لیے غیر محدود نہیں، بلکہ یہ ایک مشروط و محدود حق ہے ۔ یہ تب حاصل ہو گا جب کہ قاضی اس نتیجے پہ پہنچے گا کہ زوجین حدود اللہ کی پابندی کرتے ہوئے باہم نہیں رہ سکتے ۔ یہ قاضی کے لیے فیصلہ کرنے میں ایک رہنما اصول ہے ۔"

"سورۂ بقرہ کی آیت مذکورہ عورتوں کو ازالۂ نکاح کے مطالبے کا حق دیتی ہے، قاضی کو اس معاملے میں فیصلہ دینے کا مجاز کرتی ہے اور اس کیلئے فیصلے کا ایک اہم ضابطہ فراہم کرتی ہے ۔ اس طرح یہ آیت اُن وجوہ میں ایک وجہ اور بنیاد کا اضافہ کرتی ہے جن کے تحت نکاح کو فسخ کیا جا سکتا ہے اور قاضی کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ جن مقدمات میں مناسب سمجھے خاوند کی مرضی کے بغیر بھی نکاح کو زائل کر دے ۔"

"مغربی پاکستان ہائی کورٹ کے ایک مکمل بنچ نے بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کے فیصلے میں فیصلہ دیا ہے کہ اگر بیوی وہ مال ادا کرے جو خاوند

نے بوقتِ نکاح دیا ہے، تو وہ فسخِ نکاح کی ڈگری حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ جج یہ خطرہ محسوس کرے کہ فریقین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ یہ آخری شرط اور قید بہت ضروری ہے اور خلع کی ڈگری صرف اسی حالت میں دی جائے گی جبکہ اسلام کی مقرر کردہ ازدواجی موافقت کے ساتھ زندگی بسر کرنا زوجین کے لیے ممکن نہ ہو گا۔"

"اگر قاضی کو یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ زوجین کے مابین تعلقات ایسے بگڑ چکے ہیں کہ اب اسلامی احکام کے مطابق اُن کا نباہ نہیں ہو سکتا اور مصالحت بھی خارج از بحث ہے اور خاوند کی قید نکاح میں رہنا عورت کے لیے مضر ہے، تو ارشادِ نبوی قاضی کو تفریق نکاح کا حق دیتا ہے۔"

سپریم کورٹ کے فیصلے کے یہ چند اقتباسات بھی اسی حقیقت کو ثابت کرتے ہیں کہ خُلع کے مقدمے میں عدالت ایسی بے بس اور بے اختیار نہیں کہ وہ عورت کے حلفی بیان کی صداقت کو زیرِ بحث ہی نہ لا سکے اور مناسب اور ضروری حد تک اس امر کی تحقیق نہ کر سکے کہ فی الواقع کسی خاص مقدمے میں نکاح کا باقی رہنا حدود اللہ کی پامالی کا موجب ہو گا یا نہیں اور اس میں تنسیخِ نکاح کا فیصلہ دینا چاہیئے یا نہیں۔ ہر حلفی بیان پہ عدالت کو فسخ نکاح پر مجبور کر دینا اِسلامی تعلیمات اور عقل و انصاف کے مقتضیات سے کوسوں دُور ہے۔ اس ساری بحث کے باوجود اگر کمیٹی کو اپنے ہی موقف کی صحت پر اصرار ہے، تو پھر اس کی ذمہ داری عند اللہ و عند الناس کمیٹی کے ارکان اور اُس کے چیئرمین کے سر ہے، اگرچہ اس کے نتائج پوری قوم کو بھگتنے ہوں گے۔ ہماری سمجھ میں اب تک یہ بات بھی نہیں آسکی کہ خُلع کے لیے ایک نئے الگ

قانون کی ضرورت کیا ہے۔ مسلمانوں کے لیے ۱۹۳۹ء کے قانونِ تفریقِ نکاح کی ترمیم شدہ صورت میں یہ گنجائش موجود ہے کہ شرعی قانون کے مطابق جن جائز وجوہ کی بنا پر نکاح کی تنسیخ ممکن ہے، اُن میں سے کسی بنیاد پر عورت تفریقِ نکاح کا فیصلہ لے سکتی ہے۔ اس کے بعد مغربی پاکستان مسلم پرسنل لا (شریعت کی تنفیذ کا قانون ۱۹۶۲ء) موجود ہے جس کی رو سے لازم ہے کہ مسلمانوں کے نکاح و طلاق اور دیگر شخصی معاملات کے مقدمات کا فیصلہ قانونِ شریعت کے مطابق ہو۔ بحالاتِ موجودہ یہ دو قوانین عورتوں کے حق میں عدالتی تنسیخ نکاح کے لیے کافی تھے۔ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے اور اس کا مسلمان جج ایسی تنسیخ کا مجاز ہے۔ اس عدالتی اختیار کے تحت پاکستان کی زیریں اور اعلیٰ ترین عدالتیں خُلع اور تفریقِ نکاح کے فیصلے مناسب قضیات (Appropriate Cases) میں صادر کر رہی تھیں۔ اس کے بعد غیر ضروری طور پر ایک مسلم عائلی قوانین آرڈی ننس ۱۹۶۱ء میں نافذ کیا گیا جس کی بیشتر دفعات خلافِ شریعت ہیں۔ پھر اسی طرح ایک مغربی پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء میں نافذ کیا گیا جس کے تحت قائم کردہ عدالتوں کو طلاق، مہر، نفقہ، حضانت اور حقوقِ زوجیت کی بازیابی کے مقدمات کی خصوصی سماعت کی اجازت دی گئی، مگر ان عدالتوں کے اختیار کا حال یہ ہے کہ اگر ۱۹۶۴ء کے قانون کے تحت وہ فسخ نکاح کی ڈگری دے بھی دیں تو وہ اُس وقت تک نافذ نہیں ہو سکتی جب تک کہ ۱۹۶۱ء والے عائلی آرڈی ننس کے تحت یونین کونسل کا چیئرمین یا اُس کے مماثل اختیارات رکھنے والا کوئی فرد یا حاکمِ عدالت اُس ڈگری کی توثیق و تنفیذ کے لیے مزید کارروائی نہ کرے۔
اب اس کے بعد حقِ خُلع اور دیگر نسوانی حقوق کا غلغلہ دوبارہ بلند ہوا ہے اور حقوقِ

نسواں کمیٹی کے صدر کا تازہ ترین ارشاد یہ ہے کہ ۱۹۶۱ء کے عائلی قوانین میں جو اختیارات یونین کونسل کے چیئرمین کو حاصل ہیں وہ ۱۹۶۴ء والے ایکٹ کے تحت قائم شدہ عدالت ہی کو سونپ دیے جائیں گے اور خلع کا حق ۱۹۶۴ء والے عائلی قوانین کے تحت ترمیم کے ذریعے سے دیا جائے گا۔ گویا کہ ۱۹۶۱ء کا آرڈیننس اپنی غیر اسلامی دفعات کے ساتھ علیٰ حالہٖ نافذ و غالب رہے گا اور مسلم معاشرے کو اس سے نجات نصیب نہ ہوگی۔

آخر میں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہے کہ "حقوقِ نسواں کمیٹی" کی رپورٹ پر اب تک جو تبصرہ شائع ہو چکا ہے اگرچہ وہ ایک فرد نے رقم کیا ہے، لیکن وہ محترم مولانا سیّد ابو الاعلیٰ مودودیؒ کی نگاہ سے گزر چکا ہے۔ اُنہی کے رسالے میں چھپا ہے اور اُنہوں نے اس سے کامل اتفاق، بلکہ پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ موجودہ جوابی بحث جو میں نے جناب اٹارنی جنرل پاکستان کے بیان پر کی ہے، اُسے بھی مولانا محترم نے دیکھ لیا ہے اور اس کی تصویب و تصدیق فرما دی ہے۔ جماعتِ اسلامی کے ذمہ دار اور اہلِ علم حضرات کی نظر سے بھی پوری بحث گزر چکی ہے اور اُنہوں نے بھی اس کی توثیق ہی فرمائی ہے۔ حقوقِ نسواں کمیٹی کے فاضل صدر نے ابھی تک صرف ترجمان اگست ۱۹۷۶ء ہی کے اشارات پر تبصرہ فرمایا ہے۔ اس کے بعد ستمبر اور اکتوبر کے شماروں میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں۔ ان کے متعلق اظہارِ رائے نہیں کیا۔ اُن سے درخواست ہے کہ اب تک کی شائع شدہ اور آئندہ شائع ہونے والی پوری بحث کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس پر بھی کچھ ارشاد فرمائیں۔ صرف حقِ خلع یعنی عورتوں کی بندشوں سے رہائی، تو کوئی ایسا بنیادی اور پسندیدہ حق نہیں

جس پر ہر مسلمان عورت یا مرد کی توجہ مرکوز رہے اور ساری بحث اسی کے گرد گھومتی رہے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی کی رپورٹ کا جائزہ ۲

حقوق نسواں کمیٹی کی رپورٹ کا دفعہ ۹۲ تک جائزہ لیا جا چکا ہے۔ اب ہم دفعاتِ مابعد کو لیتے ہیں۔ دفعہ ۹۳ سے لے کر دفعہ ۱۰۸ تک جو سفارشات مرتب کی گئی ہیں اُن سے مقصود و مطلوب یہ ہے کہ زندگی کے ہر میدان میں عورتوں کو مردوں کے شانہ بشانہ لا کھڑا کر دیا جائے اور انہیں "معاشی آزادی اور تمدنی استقلال" سے پوری طرح بہرہ اندوز کیا جائے۔ کمیٹی نے اپنی رپورٹ کے ابتدائیہ ہی میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ اُمورِ مُفوّضہ یہ ہیں کہ :

"پاکستانی خواتین کی معاشرتی و معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے قانونی اصلاحات پیش کی جائیں کیونکہ موجودہ دور میں اعلیٰ تعلیم یافتہ

خواتین، جو کام کرنے کی خواہشمند ہیں، اُن کے لیے بھی حکومت کی ملازمتوں، سرکاری اور دیگر دفاتر میں پائے جانے والے ماحول اور حالاتِ کار کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔"

کمیٹی اور اُس کے حدودِ کار متعین کرنے والے اربابِ اختیار نے جن اعلیٰ مقاصد و خواہشات کا اظہار فرمایا ہے اُن کا مطلب جو کچھ ہم سمجھ سکے ہیں وہ یہ ہے کہ مختلف تدابیر اختیار کرنے کے باوجود ابھی تک پاکستان کے مسلم معاشرے پر تاریک خیالی اور دقیانوسیت طاری ہے۔ مرد اور عورت دونوں کی راہ میں ایسی ذہنی اور خارجی رکاوٹیں اب تک موجود ہیں جن کے باعث عورت شمعِ انجمن بننے کے بجائے بس چراغِ خانہ بن کر رہ گئی ہے۔ ہمارے ہاں مخلوط تعلیمی نظام رائج ہے۔ بہت سی درسگاہیں ایسی ہیں جہاں طلبہ و طالبات کو یکجا پڑھایا جاتا ہے۔ پڑھانے والے مرد بھی ہیں، عورتیں بھی ہیں۔ معلّمات و طالبات میں ایسی بھی ہیں جو نہ چہرہ ڈھانکتی ہیں، نہ بال چھپاتی ہیں، نہ لباس و جسم کی دوسری زینت کو مخفی رکھتی ہیں۔ اُستاد، شاگرد اور ہم مکتب نگاہیں نیچی رکھنے کے بجائے ایک دوسرے سے بے حجابانہ بول چال اور میل جول رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود جب لڑکیاں تعلیم سے فارغ ہوتی ہیں، تو وہ دفاتر یا صنعتی و کاروباری اداروں میں ملازمت کرنے، سیاسی سرگرمیوں اور جلسے جلوسوں میں شرکت کرنے کے بجائے بس گھروں میں بیٹھ جاتی ہیں۔ باہر نکلنے اور مردوں کے ساتھ قدم ملا کر چلنے کی ہمت نہ وہ خود کرتی ہیں، نہ مرد ہی اُن کی اِس معاملے میں ہمت افزائی کرتے ہیں۔ کمیٹی کے ارکان اس صورتِ حال سے ناخوش ہیں اور اسے بدلنے کی خواہش رکھتے ہیں، لیکن اِس صورتِ حال کی تبدیلی کن مراحل

سے گزرے گی اور کس انتہا تک پہنچے گی یہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں ہے۔

ہر شخص جو دُنیا کے حالات اور تہذیبِ حاضر کے اساسی نظریات سے واقف ہے وہ یہ جانتا ہے کہ مغرب کی مادّہ پرستانہ اور عیاشانہ تہذیب اور اباحیت پسند تمدن کی بنیاد ایک فکری و نظری تثلیث پر رکھی گئی ہے۔ اس تثلیث کے اقانیمِ ثلاثہ یہ ہیں:

عورت اور مرد کے مابین نام نہاد مساوات۔ عورت کی معاشی اٹھان، اُس کا اقتصادی استقلال اور عورت و مرد کا آزادانہ اختلاط۔ ان تینوں عناصر کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور اِن میں سے ہر ایک عنصر دوسرے کو سہارا دیتا ہے اور دوسرے سے سہارا لیتا ہے۔ مغربی معاشرے نے ان تینوں اصولوں کو خوب اچھی طرح برت کر اور پرکھ کر دیکھ لیا ہے۔ نتیجہ جو نکلا ہے وہ یہ ہے کہ عورت کی عفت اور اُس کے ساتھ مرد کی پاکدامنی تار تار ہو کر رہ گئی ہے، مگر جو غیر فطری جنسی تونس دونوں کو لگ چکی ہے وہ کسی طرح بجھنے اور ختم ہونے میں نہیں آتی۔ فواحش کا ارتکاب اب کھلّم کھلا ہو رہا ہے اور نت نئی شکلیں اختیار کر رہا ہے۔ امراضِ خبیثہ نے ایک وبا کی صورت اختیار کر لی ہے۔ ازدواجی زندگی میں وفاداری برائے نام بھی باقی رہتی نظر نہیں آتی۔ اولادِ حلال کی پیدائش کم اور اولادِ حرام کی پیدائش زیادہ ہو رہی ہے۔ خاندانی نظم و ضبط کے فقدان کی بدولت کم سن لڑکوں اور لڑکیوں کے جرائم روز افزوں ہیں۔ پھر جس معاشی آزادی کے حصول کے لیے عورت گھر سے نکلی تھی یا اُسے نکالا گیا تھا، وہ آزادی اب معاشی مسابقت سے بڑھ کر معاشی غلامی کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ گھر کا عائلی نظام اور گھر سے باہر کا معاشرتی و اجتماعی نظام، جو تقسیمِ کار

اور فرقِ مراتب کا طلبگار ہے، وہ بالکل اُبتر اور تلپٹ ہو کر رہ گیا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں مغرب کے مقلدین اہلِ مغرب کی کورانہ نقالی پر تُلے ہوئے ہیں اور اس کا نام اُنہوں نے آزادیٔ نسواں رکھ چھوڑا ہے کیونکہ اُن کے فرنگی پیشواؤں نے اس کا یہی عنوان تجویز کر دیا ہے۔

ہم اس بات کو پہلے واضح کر چکے ہیں کہ اسلام نے عورت کے اپنے نان و نفقہ یا اُس کے اہل و عیال کے اخراجات کا بوجھ کسی صورت میں بھی عورت پر نہیں ڈالا، بلکہ اُسے مرد یا بدرجۂ آخر بیت المال پر ڈالا ہے۔ عورت کا گھر کے اندر رہتے ہوئے امورِ خانہ داری سرانجام دینا، گھریلو معاملات میں افرادِ خانہ کی اعانت کرنا، ازدواجی زندگی میں حمل و ولادت اور بچوں کی رضاعت و تربیت کی نازک ذمّہ داریاں نبھانا ــــــ یہ عورت کا اوّلین فریضہ ہے جو کہ ہمہ وقتی مشغلہ (Wholetime Job) ہے۔ یہ اپنی اہمیت و افادیت اور قدر و منزلت کے اعتبار سے مرد کے فرائضِ حیات سے کسی صورت میں کمتر و فروتر نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ دائرۂ کار کی یہ تفریق و تقسیم صرف شہری زندگی میں ممکن ہے۔ دیہات میں عورتیں ہمیشہ گھروں سے باہر نکل کر کھیت، کنوئیں اور تالاب پر جاتی ہیں اور مردوں کے ساتھ کام کرتی ہیں، مگر یہ ایک طرح کا مغالطہ ہے۔ دیہات میں مرد اور عورت دونوں کی زندگی بالعموم اپنے ہی گاؤں تک محدود رہتی ہے۔ عورت اگر گھر سے باہر نکلتی بھی ہے، تو وہ محرم مردوں یا جان پہچان کی عورتوں کے ساتھ رہتی اور کام کاج کرتی ہے۔ پھر وہاں کی زندگی ایسی کٹھن اور پُر مشقت ہے کہ عورتوں کے لیے بن ٹھن کر نکلنا اور زیب و زینت کے ساتھ گھومتے پھرنا کم ہی ممکن ہوتا ہے۔ وہاں

ابھی تک ایسے دفاتر، کارخانے اور اجتماعی زراعت کے فارم وغیرہ بھی نہیں ہیں جہاں غیر محرم مرد اور عورتیں کئی کئی گھنٹے تک اپنے گھروں اور گھریلو ماحول سے دور اور اپنے محارم و اَعِزّہ کی نگاہوں سے اوجھل ایک دوسرے سے خلط ملط ہو کر رہیں اس لیے اب تک کی دیہاتی فضا میں عورت گھر سے باہر نکل کر بھی ایک محدود و مانوس دائرے ہی میں رہتی ہے۔ وہ معاشی آزادی کے دلفریب اور مسحور کُن نعرے سے متاثر ہو کر کسی بالکل اجنبی اور دُور دراز مقام پہ جا کر غیر محرم مردوں کی ماتحتی اور رفاقت میں تنخواہ پر کام نہیں کرتی، بلکہ گھر سے باہر بھی اپنے گھر ہی کا کچھ کام کاج کرتی اور گھر والوں کا ہاتھ بٹاتی ہے، لیکن حقوقِ نسواں کمیٹی کو جو اصل فکر اور پریشانی لاحق ہے وہ یہ ہے کہ "اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین" جو کام کرنے کی خواہشمند ہیں، انہیں دفاتر میں پائے جانے والے ماحول کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے؛ چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ کی دفعہ ۹۳ کہتی ہے:

" ملک میں صنعت کے فروغ اور روز افزوں ترقیاتی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ عورت کو ایک نمایاں کردار ادا کرنا ہے"۔

یہ نمایاں کردار کیا ہے جو کمیٹی کے بقول پاکستان کی مسلمان عورت کو ادا کرنا ہے؟ اس کی کچھ تفصیل ہمیں رپورٹ کی دفعہ ۹۶ اور دفعہ ۹۷ میں ملتی ہے اور وہ یہ ہے:

" جیسا کہ پہلے ہی ذکر کیا گیا ہے کہ گھروں پر عورتوں کی ضرورت سے زیادہ مصروفیات، بالخصوص جبکہ اُن کو چھوٹے بچوں کی نگہداشت کرنی پڑتی ہو، گھروں سے باہر کُل وقتی یا جُز وقتی ملازمت کرنے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ثابت ہوتی ہے اور ملک میں سرکاری پرورش گاہوں

اور دن کے وقت دیکھ بھال کے مراکز کی عدم موجودگی ان عناصر میں سے ایک ہے جو عورتوں کو ایسی ملازمت کرنے کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں جن سے وہ اپنی معاشرتی و معاشی حیثیت کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی ہوں۔ اس لیے محنت کش ماؤں کے لیے بچوں کی سرکاری پرورش گاہوں کی اشد ضرورت ہے۔"

مدعا یہ ہے کہ جو خواتین تعلیم یافتہ ہیں اور اس بات کی خواہشمند ہیں، یا جن کے اندر یہ خواہش پیدا کی جائے گی، کہ وہ گھروں میں ضرورت سے بڑھ کر مصروف نہ رہیں، بلکہ گھر سے باہر نکلیں اور "کارخانوں، صنعتی اداروں اور تجارتی تنظیموں میں ملازمت" تلاش کریں، تو ایسی صورت میں اگر وہ غیر محرم مردوں کی نظر بازی اور ہوا وہوس کا نشانہ بنیں اور شرعی و اخلاقی حدود وقیود پامال ہوں، تو اس کی کوئی فکر حقوقِ نسواں کمیٹی کو نہیں ہوگی، البتہ کمیٹی کو اس بات کا اندیشہ ہے کہ ایسی عورتیں اگر ملازم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ اولاد بھی ہو جائیں، تو بچوں کی نگرانی کون کرے گا؟ کیونکہ ہمارے ملک میں بچوں کے لیے سرکاری پرورش گاہیں اور دیکھ بھال کے مراکز نہیں ہیں جیسا کہ مغربی بالخصوص اشتراکی ممالک میں موجود ہیں۔ ایسی نرسریوں کی عدم موجودگی عورتوں کی ملازمت میں حوصلہ شکنی کی باعث بنے گی اور اُن کی معاشی، اور معاشی سے زیادہ "معاشرتی حیثیت" بہتر نہیں بن سکے گی۔ اس مشکل کا حل کمیٹی نے دفعہ ۹۸ میں یہ تجویز کیا ہے:

"سماجی تحفظِ ملازمین آرڈی نینس ۱۹۶۵ء کے تحت سماجی تحفظ سکیم کے ذریعے تمام شہروں میں سرکاری پرورش گاہوں، دن کے وقت

دیکھ بھال کرنے والے مراکز اور نرسریوں کے قیام کے لیے اہتمام کیا جائے۔"

یہ سرکاری پرورش گاہیں یا پبلک نرسریاں جن کے قیام کی تجویز کمیٹی نے پیش کی ہے اُن کے لیے انگریزی اور دوسری مغربی زبانوں میں "کریش" (Creche) کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور یہی لفظ انگریزی رپورٹ میں درج ہے۔ یہ لفظ دراصل کریچ (Creche) کی ایک "ترقی یافتہ" صورت ہے، اور کریچ اُس برتن یا ریک وغیرہ کے لیے آتا ہے جو گھر سے باہر پالتو جانوروں کی خوراک، دودھ، پانی وغیرہ کے لیے رکھ دیا جاتا ہے۔ مغربی معاشرے میں چونکہ ڈارون، فرائڈ اور اُن کے متبعین نے انسان کو حیوان، بلکہ حیوان سے بھی پست تر درجہ دے رکھا ہے، اس لیے اُن کے ہاں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ یہ عین مطلوب ہے کہ دفاتر اور کاروبار کے اجتماعی مراکز میں نر، مادہ، حاملہ، شیر دار سب کو جمع کر کے کام میں جوت دیا جائے، اور جس کا بچہ چھوٹا ہو اُس کے بچے کو ایسے دوسرے بچوں کے ساتھ قریب کے کسی باڑے میں بند رکھا جائے اور اُسے کھلانے پلانے کا انتظام کیا جائے، بالکل اُسی طرح جس طرح حیوانات کے چھوٹے بچوں کو ماں سے جدا کر کے رکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جانوروں کے کھانے پینے کے لیے مستعمل ظرف کا جو نام اہلِ مغرب نے تجویز کیا ہے، وہی انھوں نے ملازم عورتوں کے دارالاطفال کے لیے پسند کیا ہے اور اُسی نام کو ہماری اس کمیٹی نے اپنایا ہے جو حقوقِ نسواں کی نشاندہی کر رہی ہے۔ اس کے بعد ہر مسلمان بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے، بالخصوص ہماری خواتین اس بات کو بخوبی سمجھ سکتی ہیں، کہ انہیں اور اُن کی اولاد کو...

کو گھر سے نکال کر کس ماحول اور کس نظام کے حوالے کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اگر اس کا نام آزادی ہے، تو یہ وہ آزادی ہے جس کے متعلق علامہ اقبالؒ نے فرمایا ہے: ؎

مجھے تہذیبِ مغرب نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے، باطن میں گرفتاری

اس حقوقِ نسواں کمیٹی نے "سرکاری پرورش گاہوں" کے قیام کی سفارش تو بلا تامل کر دی ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ ان پرورش گاہوں کو دفاتر سے کتنی دُور قائم کیا جائے گا، اُن کی تعداد اور دفاتر اور کارخانوں کی تعداد میں باہمی تناسب کیا ہوگا، ان میں کتنی عمر سے کتنی عمر تک کے بچے رکھے جائیں گے، آیا وہ شبانہ روز یہاں رکھے جائیں گے یا فقط دن یا رات کے وقت رہیں گے، اور اُن کی ماؤں اور دوسرے عزیزوں کو اُن سے کن اوقات میں کتنی دیر تک ملنے کی اجازت ہوگی؟ شاید کمیٹی کے اکثر ارکان کے دماغ میں ان سوالات کا کوئی سوچا سمجھا متعین جواب نہ ہوگا، بلکہ اُنہوں نے بھی "کریش" کا لفظ کہیں سے سُن یا پڑھ لیا ہوگا اور "دریں چہ شک" والے طوطے کی طرح اس کو دہرا دیا ہوگا۔ اس لیے ہم ان کی اور دوسرے قارئین کی سہولت اور معلومات کی وسعت کے پیشِ نظر سوویٹ یونین کی ایسی پرورش گاہوں سے متعلق ایک رپورٹ کے بعض اقتباسات یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو "عائلی و جنسی انقلاب (The Family and the Sexual Revolution) نامی کتاب کے باب "یو۔ ایس۔ ایس۔ آر (روس) میں ملازم مائیں" سے اخذ کیے گئے ہیں۔ یہ کتاب انگلستان کے ناشر جارج ایلین

اینڈ اَن وِن نے چھاپی ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ باب مذکور کے مصنف نے خود روس جاکر اور وہاں رہ کر حالات کا مطالعہ کیا ہے اور اس کا نقطۂ نظر اس معاملے میں مخالفانہ نہیں ہے موافقانہ وہمدردانہ ہے۔ اس کتاب کے صفحہ ۲۸۵ تا ۲۹۱ پر اُس نے بچوں کی اجتماعی پرورش گاہوں کے لیے کریش ہی کا لفظ استعمال کرتے ہوئے اِس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

"دوسرے مغربی ممالک کا ذہن 'کریش' کو ایک ناگزیر، مگر افسوسناک ضرورت خیال کرتا ہے، مگر سوویٹ روس اپنے اشتراکی طرزِ حیات اور اپنے ہاں کے اجتماعی طریقِ بُود و باش کے لیے ان بچّہ گاہوں کو ایک ایسا پسندیدہ ادارہ قرار دیتا ہے جو سوشلزم کے لوازمات میں سے ہے۔ مغرب میں تربیتِ اطفال کے جو معیارات و نظریات معروف و مسلّم ہیں، یہ چیز اُن کے منافی و مخالف ہے کہ بچّوں کی مائیں ملازمت کا پیشہ اختیار کریں، لیکن یہ صورتِ حال سوویٹ یونین کے مسلّمہ مقاصد اور مطمحِ نظر کے عین مطابق ہے۔ روسی میگزین 'سوویٹ وومین' میں ایک عورت گیلینا کا ایک خط چھپا ہے جس میں وہ کہتی ہے: "اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ آیا میں اپنی ملازمت چھوڑ دینے اور گھریلو فرائض انجام دینے کے لیے تیار ہوں تو میرا جواب یہ ہوگا کہ میں ایسا نہیں کرسکوں گی۔ فیکٹری میں ہم ایک بڑے خاندان کے ممبر بن گئے ہیں۔ وہاں میرے بہت سے پکّے دوست اور بہترین اور مہربان ترین کامریڈ بن چکے ہیں؛
ایک مثالی سوویٹ کنبے کے جملہ افراد، بوڑھے افراد کے ماسوا سب،

کے سب صبح کے وقت ناشتہ کر کے گھر سے نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ ماں اپنے چھوٹے بچوں کو ساتھ لیتی ہے اور انہیں اُس نرسری کے سپرد کر دیتی ہے جو اس کی جائے ملازمت کے پاس ہوتی ہے۔ یہاں ڈاکٹر، نرسیں اور دوسرے خدمتگار بچے کی نگرانی کرتے ہیں۔ ماں کو معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ضرورت کے وقت بُلایا جا سکتا ہے، اُسے ساڑھے تین گھنٹے کے بعد اپنا بنچ یا ڈسک چھوڑنے کی اجازت ہوتی ہے تاکہ وہ جا کر بچے کو دودھ پلا سکے۔ اس کے لیے اُسے آدھ گھنٹے کی چھٹی دی جاتی ہے اور یہ وقت اوقاتِ ملازمت میں شمار ہوتا ہے۔ بیماری کی حالت میں اُسے بچے کی تیمارداری کی اجازت دی جاتی ہے اور تنخواہ نہیں کاٹی جاتی۔

سات گھنٹے کی ڈیوٹی کے بعد ماں جا کر بچہ لے لیتی ہے اور اُسے گھر لے جاتی ہے[1]۔ جہاں کنبہ دوبارہ یکجا ہوتا ہے۔ بچوں کو ان تربیت گاہوں میں کوآپریٹو زندگی کی تعلیم دی جاتی ہے۔ جن بچوں کے گھروں میں انفرادی تربیت ہو وہ اُس وقت تک بُرے سماجی بوجھ ثابت ہوتے

---

[1] دوسری شائع شدہ معلومات یہ بتاتی ہیں کہ اگر بچہ ماں کا دودھ نہ پیئے اور ماں رات کی شفٹ میں کام کرے، تو بچہ رات کو بھی گھر نہیں آسکتا۔ اگر والدین رات کو کلب یا دوستوں سے ملنے جائیں تب بھی یہی صورت ہے۔

ہیں جب تک کہ انہیں مساوات پر مبنی زندگی کا عادی نہ کر لیا جائے اور ان کے اندر سے انانیت اور خود غرضی کا خاتمہ نہ کر دیا جائے جو خلوت اور تنہائی کی تربیت کا نتیجہ ہوتی ہے[1]۔

بچے والی ملازمہ عورت کو ایک سو بارہ ایام کی رخصت ملتی ہے جن میں سے چھپن [56] روز ولادت سے پہلے اور اتنے ہی دن ولادت کے بعد گزارے جاتے ہیں[2]۔ میڈیکل سفارش پر اس میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ عورتوں سے اوور ٹائم اور رات کی ڈیوٹی نہیں لی جاتی۔ انہیں ہلکا کام دیا جاتا ہے اور بھاری بوجھ نہیں اٹھوایا جاتا۔ ان کی تنخواہ کم کرنا یا ملازمت سے علیحدہ کرنا خلاف قانون ہے، مگر جنسی مساوات کا قانون گھر کے اندر نہیں چلتا۔ سودا سلف خریدنا، کھانا پکانا اور گھر کی صفائی بیشتر عورت ہی کو کرنی پڑتی ہے۔ عورتوں اور مردوں کے لیے دفتری

---

[1] مدعا یہ ہے کہ اس فیکٹری میں سے ہر بچہ باٹا کے جوتے کی طرح ایک ہی ذہنی ساخت میں ڈھل کر نکلے اور اس میں کوئی انفرادیت باقی نہ رہے۔

[2] روسی حکومت کی ماسکو سے شائع کردہ کتاب "سوالات وجوابات" (Questions and Answers) کے صفحہ ۲۸۱ پر بھی یہی بیان کیا گیا ہے کہ بچے والی عورت کو زمانۂ ولادت میں ۱۱۲ دن کی چھٹی ملتی ہے، بعد میں کام کے دوران میں اسے ساڑھے تین گھنٹے کے بعد آدھ گھنٹہ کی رخصت بچے کو دودھ پلانے کے لیے دی جاتی ہے۔

اوقات یکساں رکھے گئے ہیں، مگر مردوں کے بالمقابل عورتوں کا دُگنا وقت، سفر اور خرید و فروخت میں اور چوگنا وقت گھریلو کام کاج میں کھپتا ہے۔ اس طرح عورتوں کو آرام، نیند، جسمانی صفائی اور سیاسی مصروفیات کے لیے مردوں سے چار گھنٹے کم وقت ملتا ہے۔ گھر میں ماں اپنے بچّے کی نگرانی اور تربیت پر اوسطاً صرف آدھ گھنٹہ روزانہ اور باپ صرف پندرہ منٹ روزانہ صرف کرتا ہے، عورت گھر کی جھاڑ پونچھ پر یومیہ سوا گھنٹہ اور مرد صرف سولہ منٹ دیتا ہے۔ باورچی خانے میں عورتیں تقریباً ڈھائی گھنٹے روزانہ خرچ کرتی ہیں اور مرد پندرہ منٹ۔"

آخر میں مضمون نگار لکھتا ہے:

"سوویٹ روس میں ملازمت پیشہ ماں پر سے بچّوں کی نگرانی کا بوجھ تو ہلکا ہو گیا ہے، مگر امورِ خانہ داری کا بوجھ ہلکا نہیں ہوا۔ گویا ملازم ماں کا مسئلہ تو کسی حد تک حل ہوا ہے، مگر ملازم بیوی کا مسئلہ حل نہیں ہو سکا۔ اس کے برعکس امریکہ میں ملازم بیوی کا مسئلہ ایک حد تک حل ہو گیا ہے، مگر ملازم ماں کا مسئلہ ابھی تک لاینحل ہے۔"

یہ تو عورتوں کی دفتروں اور فیکٹریوں میں ملازمت اور بچّوں کی اجتماعی پرورش کا فقط معاشی اور اقتصادی پہلو ہے جس کا صحیح حساب کتاب اور نفع نقصان اُس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتا جب تک اُن پورے اخراجات کا بھی تخمینہ نہ لگایا جائے جو ان بچہ ساز تربیت خانوں اور اُن کے نگرانوں پر قومی خزانے سے [illegible] گئے لیکن اس [illegible] سے جو بڑا اخلاقی [illegible] جاتا ہے وہ تو اس حد تک

المناک اور کرب انگیز ہے کہ دماغ کو سوچنے اور قلم کو بیان کرنے کا یارا نہیں ہے
تاہم اس سلسلے کے بھی نہایت واشگاف اور پوست کندہ حالات و نتائج خود
مغرب کے مصنفین نے شائع کر دیے ہیں۔ اگر ہمارے ملک میں نسوانی حقوق کا
ڈھونگ اسی طرح رچایا جاتا رہا، تو پھر ہم مجبوراً اس دوسرے پہلو پر سے بھی پردہ
ہٹا کر دکھائیں گے کہ ایسی اسکیموں کے طفیل نسوانی عصمت اور انسانی غیرت کس
بھیانک حشر سے دوچار ہو چکی ہے۔

اگر اخلاقی پہلو سے تھوڑی دیر کے لیے صرف نظر کر لیا جائے اور محض انسانی
زاویۂ نظر ہی کو سامنے رکھا جائے تب بھی مساوات اور عورت کے ساتھ عدل
و انصاف کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اس سے دُہری مشقت لی جائے۔ اُس سے
گھر کا کام بھی لیا جائے، اُس پر باہر جاکر کمانے کی ذمہ داری بھی ڈالی جائے اور
کمائی کی راہ میں اگر فطری نسوانی مجبوریاں حائل ہوں، تو اُنہیں محض اس قسم کی سطحی اور
خلافِ فطرت تدابیر سے حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ ملازم خواتین کو حمل و ولادت
کے لیے تین یا چار ماہ کی بانتخواہ چھٹی دے دی جائے۔ اس کے بعد اُن کے بچوں
کو دفتر سے ملحق نرسری میں ڈال دیا جائے اور جب وہ بھوک سے بلکنے لگیں،
تو سُرخ جھنڈی ہلا دی جائے اور ماں فوراً دفتر یا فیکٹری سے اُٹھے، جاکر بچے
کو دُودھ پلائے اور پھر دفتر میں آکر رپورٹ کرے۔ اس طرح کے انسانی ڈیری
فارموں میں جس نسل کی پرورش ہو گی وہ دو ٹانگوں والے اشتراکی یا سرمایہ پرست
جانور تو ہو سکتے ہیں، مگر وہ شفیق و حلیم انسان اور متقی مسلمان مشکل ہی سے بن سکتے
ہیں۔ اسلام نے تو مسلمان خاوند کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ اپنی بیوی کے لیے خود

کما کر لائے، اگر بیوی کو طلاق دے تب بھی عدت کے دوران میں مطلقہ کے اخراجات پورے کرے اور چھوٹی اولاد ہو تو ماں کے سپرد ہونے کے باوجود اُس کا نان و نفقہ بھی مہیا کرے، لیکن یہ نسوانی حقوق کی کمیٹی عورت کو یہ اُلٹا سبق سکھا رہی ہے کہ وہ ہمائے اور اجنبی مردوں کی نگرانی اور ہم نشینی میں اپنی معاش خود تلاش کرے۔

یہ کمیٹی بار بار یہ اعلان کرتی ہے کہ ہم عورتوں کو صرف وہ حقوق دلانا چاہتے ہیں جو اسلام نے دیے ہیں، مگر مردوں نے چھین لیے ہیں۔ حالانکہ اس کمیٹی کی ہر تجویز مغرب کی بھونڈی اور بے مغز نقالی ہے۔ ہمارے ملک میں اب تک بلا مبالغہ لاکھوں اعلیٰ تعلیم یافتہ جوان بے روزگار پھر رہے ہیں۔ عورتوں کا معاشی و معاشرتی مرتبہ بلند و بالا کرنے سے پہلے کیا یہ ضروری نہیں ہے کہ اُن بے کار مردوں کو کام پر لگایا جائے؟ یہ بھی تو آخر کسی ماں کے بیٹے، کسی بہن کے بھائی یا کسی بیوی کے خاوند ہو سکتے ہیں۔ انہیں روزگار فراہم کر دینے سے کیا بہت سی بے سہارا خواتین کو آسرا نہیں مل سکتا؟ پھر ان کے معاملے میں بچہ جننے اور پالنے کا جھگڑا ابھی نہیں، مگر اُن کی فکر اتنی نہیں ہے جتنی "محنت کش ماؤں اور اُن کے بچوں کی سرکاری پرورش گاہوں" کی فکر اور پریشانی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی ترقی یافتہ ممالک میں ہر عہدہ دار اور ہر افسر کے پہلو میں لیڈی سکرٹری براجمان ہے اور ہر دفتر میں مرد کے شانہ بشانہ عورت بیٹھی ہے، مگر ہمارے ہاں ہی ایسی تاریکی ہے کہ چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی کسی فیکٹری یا دفتر میں کوئی عورت اور پھر تعلیم یافتہ عورت مشکل ہی سے ملتی ہے۔[۱]

---

[۱] ۱۹۷۷ء میں یقیناً یہی حالت تھی، لیکن اب ۱۹۸۵ء میں پاکستان کے ہر قابلِ ذکر دفتر میں عورت موجود ہے۔ (ادارہ)

حقوقِ نسواں کمیٹی نے سماجی تحفظ ملازمین آرڈی ننس ۱۹۶۵ئہ کے علاوہ ۱۹۵۸ئہ کے ایک آرڈی ننس میں بھی ترمیم تجویز کی ہے۔ اس آرڈی ننس کا انگریزی عنوان (Maternity Benefits Ordinance) ہے جس کا ترجمہ اُردو رپورٹ میں مغربی پاکستان انتفاعاتِ زچگی آرڈی ننس کیا گیا ہے۔ "انتفاعاتِ زچگی" کی ترکیب ناموزوں اور غیر شُستہ ہے۔ اس کے بجائے "مراعاتِ ولادت" یا اس طرح کے دوسرے الفاظ زیادہ مناسب تھے۔ بہرکیف ۱۹۵۸ئہ کا یہ قانون ان فیکٹریوں پر لاگو ہوتا ہے جو ۱۹۳۴ئہ کے فیکٹری ایکٹ کے تحت کارخانے شمار ہو سکتے ہیں اور جن میں کم از کم بیس ملازمین کام کرتے ہیں۔ کمیٹی کی یہ خواہش ہے کہ جن صنعتی اور تجارتی اداروں میں دس سے زائد ملازمین موجود ہوں اُن پر بھی ۱۹۵۸ئہ کے فرمان کا اطلاق کر کے وہاں کی ملازم خواتین کو وہ تمام مراعات دی جائیں جو زچگی، ولادت وغیرہ سے متعلق ۱۹۵۸ئہ والے قانون میں دی گئی ہیں، مگر ارکانِ کمیٹی کو پھر یاد آیا کہ اس طرح تو زیادہ بچے پیدا ہونے کا خدشہ ہے جس سے منصوبہ بندی والا پروگرام دھرے کا دھرا رہ جائے گا؛ چنانچہ اس مشکل کا جو حل کمیٹی نے اپنی رپورٹ کی دفعہ ۱۰۱ میں پیش کیا ہے وہ ملاحظہ ہو:

"کمیٹی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس امر کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ ایسے صنعتی و تجارتی اداروں میں کام کرنے والی عورتوں کو اِنتفاتِ زچگی کیوں نہ میسر ہوں جہاں پر دس سے زیادہ افراد کام کرتے ہیں، تاہم کمیٹی ایسے انتفاعات کو بلا روک ٹوک وسعت دینے سے خاندانی منصوبہ بندی کے پروگرام پر اس کے اثرات سے آگاہ ہے۔ اس لیے اس کے خیال میں ایسے

انتفاعات تین سے زائد زچگیوں کے لیے نہیں دینے چاہییں "۔

بہتر یہ ہوتا کہ کمیٹی خاندانی منصوبہ بندی کے ذمہ دار حضرات سے پھر اچھی طرح مشورہ کر کے ہدایت لے لیتی، کیونکہ ہمارے خیال میں تو تین بچوں کی یکے بعد دیگرے پیدائش کو نہ صرف گوارا کر لینا، بلکہ اس پر عورت کو " انتفاعاتِ زچگی " کی ترغیب و تشویق مہیا کر دینا خاندانی منصوبہ بندی کے اغراض و مقاصد سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس کے بجائے ہونا تو یہ چاہیے کہ دس سال سے کم میں اگر عورت ایک اور بچے کو جنم دے بیٹھے تو اُس پر جرمانہ کیا جائے، یا اُس کی تنخواہ کم کر دی جائے، یا کم از کم اُسے مراعات سے محروم کر دیا جائے۔ شاید پہلے مرحلے میں کمیٹی نے اتنی دور تک جانا مناسب نہ سمجھا ہو اور اُسے دوسرے مرحلے کے لیے اُٹھا رکھا ہو۔!

حقوقِ نسواں کمیٹی چونکہ اسلام کا نام بھی بار بار لیتی ہے، اس لیے آخر میں ہم ایک ضروری شرعی مسئلے کی طرف اُسے متوجہ کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کسی خاتون کے خاوند کا خدانخواستہ انتقال ہو جائے تو اُس پر شرعاً لازم ہے کہ وہ اپنی عدّتِ وفات اپنے اور اپنے متوفیٰ شوہر کے گھر میں گزارے اور ضرورتِ شدید کے بغیر گھر سے باہر نہ نکلے۔ مروّجہ قانون میں اس امر کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ ایسی خاتون اگر ملازم ہو تو اُسے اس عدّت کے لیے رخصت دی جائے جس کی مدّت غیر حاملہ کے لیے چار ماہ دس دن اور حاملہ کے لیے وضعِ حمل تک ہے۔ یہ ایک سنگین فروگذاشت ہے۔ ہمارے علم میں بعض ایسی خواتین ہیں جو شرعی حدود و قیود کے ساتھ زنانہ درس گاہ میں معلّمہ تھیں ــــ اُن کے ساتھ یہ سانحہ پیش

آیا۔ انہوں نے عدّت گزارنے کے لیے رخصت طلب کی، مگر صاف انکار کر دیا گیا۔ جس نظامِ حکومت میں بیوہ کا یہ صریح اسلامی حق پامال کیا جا رہا ہے اُس کے اربابِ حل و عقد کس منہ سے اسلامی نسوانی حقوق کی علمبرداری کا دعویٰ کر سکتے ہیں!

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۷ء)

نسوانی حقوق کی تحریکات

ان کے محرکات اور ان کے ثمرات

(۷)

حکومت کی قائم کردہ "حقوقِ نسواں کمیٹی" کی رپورٹ پر ہمارا تبصرہ و تجزیہ خاصا طویل ہو چکا ہے۔ تاہم اس بحث کے بعض اہم پہلو ابھی تک تشنۂ تکمیل ہیں۔ اب تک کی گفتگو میں جو چیز پیشِ نظر رہی ہے، وہ یہ ہے کہ بات کو بہت زیادہ نہ پھیلایا جائے اور کمیٹی نے اپنی سفارشات کا جو حصہ دفعات کی شکل میں مرتب کیا ہے، بحث و نظر کو حتی الامکان اسی تک محدود رکھا جائے، لیکن اس رپورٹ کی پشت پر جو عمرانی و تمدنی نظریات کارفرما ہیں اور جن کے رنگ و بار ان نظریات کے قائلین و عاملین کو اپنا ذائقہ چکھا چکے ہیں، جب تک ان کی کچھ تفصیل نہ بیان کی جائے،

تصویر کا اصل رُخ سامنے نہیں آتا۔ اس لیے اس پس منظر و پیش منظر کی بھی تھوڑی سی توضیح یہاں پیش کی جا رہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس نوعیت کی سفارشات اس کمیٹی نے کی ہیں کوئی حقیقی اجتماعی یا تمدنی ضرورت اُن کے لیے داعی نہیں تھی، نہ اُن سے کسی بے انصافی کا ازالہ یا خرابی کی اصلاح مطلوب و متوقع ہے، بلکہ اصل مقصود جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ مغرب میں عورت تن تنہا یا مرد کے ہمراہ جن جن راہوں اور اونچی نیچی گذرگاہوں میں بھٹک رہی ہے پاکستان کی مسلمان خاتون بھی ضرور ان سب راستوں پر رواں دواں اور سرگرداں ہو اور اسی انجام سے دوچار ہو جس سے مغربی دُنیا کی عورت دوچار ہو چکی ہے۔ اس رپورٹ میں جتنی بھی سفارشات اہم اور دور رس نتائج کی حامل ہیں ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہے جسے مغرب کے معاشرے میں آزمایا نہ جا چکا ہو اور جس کے تلخ ثمرات سے وہاں کے کام و دہن اور قلب و دماغ کو پوری طرح سیری نہ حاصل ہو چکی ہو۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ ہمارے ہاں جو لوگ اس قسم کے تجربات دُہرانا چاہتے ہیں وہ ان نتائج و عواقب سے بے خبر ہیں یا باخبر تو ہیں، مگر جان بوجھ کر وہی صورتِ حال اپنے ہاں پیدا کرنا چاہتے ہیں جو مغرب میں رونما ہو چکی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ مغرب زدہ طبقے کی ایک قلیل تعداد کو چھوڑ کر پاکستان کے مسلمانوں کی عظیم اکثریت، خواہ وہ پڑھے لکھے افراد ہوں یا اَن پڑھ ہوں، خواہ عورتیں ہوں یا مرد ہوں، اگرچہ اُن پر سے مذہب و اخلاق کی گرفت ایک حد تک ڈھیلی پڑ چکی ہے، لیکن اُن کے عادات و اطوار آخری حد تک نہیں بگڑے اور بفضل اللہ وہ دین و دانش سے بالکل بے بہرہ نہیں ہو چکے۔ اس لیے اگر انہیں بتایا جائے

کہ مغرب کے صنعتی انقلاب اور فرانس اور روس کے خون آشام حوادث و اضطرابات نے مساوات، حریت وغیرہ کے جو کھوکھلے اور گمراہ کن نعرے ایجاد کیے تھے اور اُن کے بل پر جس جنتِ ارضی کو وجود میں لانے کے دعوے اور وعدے کیے تھے وہ سب کے سب سراب سے بھی زیادہ بے حقیقت ثابت ہوئے اور بالآخر اُنہوں نے روئے زمین کو جہنم زار بنا کر رکھ دیا، تو ہمیں اُمید ہے کہ مسلمان اس سے عبرت و موعظت حاصل کریں گے۔ اسی اُمید پر ہم چاہتے ہیں کہ مغرب کے بعض اہلِ فکر کی کچھ نگارشات ایک مناسب ترتیب کے ساتھ یہاں نقل کریں اور اُن کی وساطت سے اپنی بہنوں اور بھائیوں کو غور و فکر کی دعوت دیں۔

سب سے پہلے ہم یونیورسل لائبریری کی شائع کردہ ایک کتاب کے چند اقتباسات دیں گے جس کتاب کا نام " خاتونِ جدید — جنسِ گم گشتہ"

(Modern Woman -- The Lost Sex)

ہے۔ اس کتاب کے متعلق پہلی قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اسے ایک مرد اور عورت نے مل کر تصنیف کیا ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ " محض مردانہ یا محض زنانہ نقطۂ نظر" کی حامل ہے۔ یہ کتاب بڑی حد تک ایک متوازن، غیر جانبدارانہ اور معروضی زاویۂ نگاہ سے مرتب کی گئی ہے۔ مرد مؤلف کا نام فرڈی نینڈ لنڈ برگ ہے جو صحافی، ماہرِ معاشیات، مؤرخ اور سوانح نویس (بیاگرافر) ہیں اور سوشل ہسٹری اور سیاسیات میں لیکچرر ہیں۔ عورت کا نام مرینیا، ایف، فارن ہیم ہے جو ایم۔ ڈی اور نفسی و اعصابی اُمراض کی ماہر طبیبہ ہیں، پرائیویٹ علاج کرتی ہیں، نیز نیویارک کے ایک سرکاری ہسپتال سے منسلک ہیں، لندن اور وائنا کے ہسپتالوں میں بھی تعلیم و

تربیت لے چکی ہیں اور صاحبۂ اولاد ہیں۔ یہ کتاب قریب پانسو صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے آغاز اور ابوابِ مابعد میں جابجا " نظریۂ مساواتِ مرد وزن " کا ابطال کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مرد اور عورت کو ہر حیثیت سے مساوی قرار دینے کے کتنے مہلک نتائج نکلے ہیں، چنانچہ صفحہ ۲ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو :

" عورت کا وجود مرد کے مقابلے میں پیچیدہ تر ہے۔ عورتوں کو قدرت نے توالد و تناسل کا ایک نازک اور دقیق نظامِ جسمانی ودیعت کیا ہے جو مرد سے قطعی غیر مشابہ ہے۔ عورت کا اعصابی اور نفسیاتی نظام بھی بہت پُرپیچ اور عمیق ہے جو پورے کا پورا وظیفۂ ولادت کے گرد گھومتا ہے جس طرح ایک خطِ مستقیم اور ایک قوس اور مدوّر کمانی میں کوئی مشابہت نہیں، اسی طرح ایک مرد اور عورت میں باہمی کوئی باہمی مشابہت نہیں۔"

اِس کے بعد صفحہ ۴ - ۵ پر دکھایا گیا ہے کہ روس میں اشتراکی انقلاب کے بعد نسوانی تحریک (Feminism) بڑے زور شور سے چلی اور عورتوں کے معاملے میں ہر طرح کی بے قیدی اور اباحیت کی حوصلہ افزائی کی گئی، لیکن ۱۹۳۶ء کے بعد یک لخت اس پالیسی میں تغیر رونما ہوا۔ آزاد اور غیر رسمی شادیوں پر قدغن لگائی گئی، طلاق کے حصول کو عملاً ناممکن بنا دیا گیا، اِسقاطِ حمل کو ناجائز سمجھا گیا، بچوں سے محروم عورتوں کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھا گیا، اور عائلی زندگی کی خوبیوں اور تقدس کے سرکاری طور پر گُن گائے گئے۔

صفحہ ۱۰ پر مادرانِ عورت کی حالتِ زار اِن الفاظ میں بیان کی گئی ہے :

"زمانۂ جدید کی عورت سے اس درجہ متضاد مطالبات کیے گئے ہیں کہ وہ تفکرات اور اُلجھنوں کا ایک بنڈل بن کر رہ گئی ہے۔ جب تک اس کی جان میں جان ہے، وہ متنوع مصروفیات کے دوران میں شدید مسابقت اور مقابلہ سے دوچار ہے۔ آج کے دَور میں وہ گھر سے نکل کر باہر کی دُنیا میں آکھڑی ہوئی ہے۔ اسے خارجی ماحول میں گھسیٹ لانے کا باعث ایک تو صنعتی اور مشینی انقلاب ہے اور دوسری وجہ وہ دانشور اور نظریہ پرست بہنیں ہیں جو اُسے کشاں کشاں اس میدان میں لے آئی ہیں جہاں اس کے لیے مقابلہ ناگزیر ہے اور یہ مقابلہ اب مردوں سے زیادہ خود عورتوں کے ساتھ درپیش ہے۔ ایک وقت وہ تھا جبکہ اُسے اپنے شوہر کے معاملے میں کامل اعتماد تھا اور جدائی کا امکان کم ہی تھا، لیکن اب اُسے معلوم ہے کہ کئی عورتیں جو اسٹینو گرافر یا سکرٹری ہیں، ہیٹ چیک کرنے والی یا ماڈل بننے والی لڑکیاں ہیں، یا فیشن کے ڈیزائن تراشتی ہیں، یا ویسے ہی مردوں کو گھورتی پھرتی ہیں، یہ سب کی سب شادی شدہ عورت کے شوہر کی تاک میں ہیں اور اُسے چھین لینا چاہتی ہیں۔ افسانے، ناول، سنیما کا یہی موضوع ہے کیونکہ عالمِ واقعات میں یہی کچھ رونما ہو رہا ہے۔ اگر اس کا شوہر نہیں ہے اور اُسے رفیقِ حیات کی تلاش ہے تو وہ یہ جانتی ہے کہ جس چیز کی اُسے تلاش ہے، اور بہت سی عورتیں بھی اُسی کے پیچھے ماری ماری پھر رہی ہیں۔ عورتوں کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہے، وہ کسی جگہ محفوظ و مامون

نہیں، بلکہ اُن کے غول کے غول شکار کرنے اور شکار بننے کے لیے چار سُو آوارہ پھر رہے ہیں۔ یہ عورتیں چونکہ بآسانی دستیاب ہیں اور جنسی اخلاق سے عاری ہیں، اس لیے مرد اُن کے ساتھ کوئی آخری عہد کرنے اور نباہنے پر آمادہ نہیں ہوتے، اس لیے عورتیں اپنے اندر زیادہ سے زیادہ کشش پیدا کرنے اور بناؤ سنگار مہیا کرنے کی کوشش میں لگی رہتی ہیں۔ دوسری طرف تلاشِ معاش میں عورتوں کے بالمقابل عورتیں بھی ہیں اور مرد بھی۔ یہ مقابلہ نہایت بے رحم اور جان لیوا ہوتا ہے۔ دفتروں اور کارخانوں کی سیاسیات میں افسری و ماتحتی کے عنصر کے ساتھ ساتھ مردانہ و زنانہ سیاسیات کا بھی دخل ہو جاتا ہے۔ ایسا سخت ہمہ جہتی مقابلہ عورت کو ہر لحظہ مبتلائے تشویش رکھتا ہے۔"

تہذیبِ جدید نے عورت کے اندر جو اس طرح کا ذہنی اضطراب اور اعصابی کھچاؤ پیدا کر دیا ہے، کتاب کے مرتبین کے نزدیک یہ اُن دماغی عوارض، کم سِنی کے جرائم، معاشرے کے خلاف نفرت و بغاوت اور قلبی عدمِ سکون کا بنیادی باعث ہے جو مغربی معاشرے پر تیز رفتاری سے چھاتے چلے جا رہے ہیں۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث کے بعد تیسرے باب کا خاتمہ صفحہ ۷۱ پر ان الفاظ میں ہوتا ہے:

"یہ نتیجہ اخذ کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ راحت و مسرّت کے روز افزوں فقدان کا سبب غربت، بیماری، جسمانی ناکارگی یا عزیزوں کی فوتیدگی نہیں ہے۔ یہ عوارض تو رنج و الم میں صرف اضافے کا باعث بنتے ہیں۔ یہ غم و اندوہ دراصل اعصابی اختلال (Neurosis)

کا نتیجہ اور خارجی مظاہرہ ہے۔ اور اس اعصابی فساد و اختلال کی پیدائش بچپن میں نامناسب اور ناساعد گھریلو ماحول سے ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عورتیں اور مائیں، اس خرابی کی اصل ذمہ دار ہیں"

اس کے بعد" گھر کی تباہی (Destruction of the Home) کے عنوان سے ایک مستقل باب تحریر کیا گیا ہے جس میں عورت کے گھر سے باہر آنے کے نتائج کو مزید تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ صفحہ ۹۳ پر لکھتے ہیں :

"صنعتی انقلاب کے ہتھوڑے نے عورت کو ضربیں لگا لگا کر گھر سے نکالا اور مرد کے مشاغل میں عورت کو بھی منہمک کر دیا حالانکہ گھر وہ مقام تھا جہاں عورت نے تہذیب و تمدن کے آغاز سے لے کر اب تک اپنا بہترین مادی و جذباتی سرمایہ لگایا تھا۔ گھر کی تباہی نے صرف عورت ہی کو ناخوش و بے قرار نہیں کر دیا، بلکہ پوری سوسائٹی اس سے متاثر ہوئی ہے۔ ایک عمومی ابتری اور افراتفری کے لیے اسٹیج تیار ہو چکا ہے۔ جس کے نتائج ہم سب بھگت رہے ہیں۔ دماغی امراض اور اعصابی عوارض کے مریض جتنی کثیر تعداد میں اب پائے جاتے ہیں تاریخ انسانی میں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔

"آج کا گھر گھر نہیں ہے، بلکہ ایک رہائش گاہ ہے۔ بعض اسے تغیر پذیر گھر قرار دیتے ہیں، مگر یہ محض ایک خوش فہمی اور خیال آفرینی ہے۔ ماڈرن گھر کوئی نشوونما دینے والا ادارہ نہیں، بلکہ سماجی نقطۂ نظر سے ایک تخریبی آلہ ہے؛ چنانچہ حاکمانہ طاقتیں اور ایجنسیاں اپنے

صحیح یا غلط نظامِ اجتماعی کے تحفظ کی خاطر اِن جدید گھروں کو خود شبہ کی نظر سے دیکھتی اور گھر کے افراد کی مخفی، مگر کڑی نگرانی کر رہی ہیں۔ ان گھروں میں جو بے اطمینانی اور بے چینی جنم لے چکی ہے اور مزید اجتماعی بد نظمی کے لیے انڈے بچے دے رہی ہے، حکومتیں خواہ کتنی ہی جاسوسی کریں وہ اس کی روک تھام کے لیے ناکافی ہی ہوگی۔ یہاں جذباتی پن کا کوئی سوال نہیں ہے، بلکہ یہ ایک حقیقت اور واقعہ ہے جس کا سامنا کرنا ناگزیر ہے"۔

اس کے بعد کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اِس زمانے میں گھر، لبس سٹاپ یا مسافر خانہ بن کر رہ گئے ہیں جہاں گھر کے افراد فقط نہانے یا سونے کے لیے آتے ہیں، ورنہ رات دن کے بیشتر اوقات ایسے ہوتے ہیں جہاں گھروں میں سناٹا ہوتا ہے، البتہ تھیٹر، قہوہ خانے، شراب خانے، ریسٹوران، رقص گاہیں اور لہو و لعب کے مراکز رات دن آباد رہتے ہیں۔ پھر یہ بیان کیا گیا ہے کہ عورت کے اندر سے بیوی یا ماں بن کر رہنے کا رجحان تیزی سے غائب ہوتا چلا جا رہا ہے اور بچوں کی پیدائش و پرورش کی قدر و قیمت عورت، بلکہ پورے معاشرے کی نگاہوں سے گر گئی ہے؛ چنانچہ صفحہ ۲۴ پر اس صورتِ حال کا نقشہ اِن الفاظ میں دیا گیا ہے:

"چرچ اور ریاست نظریاتی اعتبار سے تو وظیفۂ مادری (Motherhood) کی بڑی مدح سرائی کرتے ہیں، لیکن ہر دیکھنے والی آنکھ دیکھ رہی ہے کہ ماں بننا اب عورت کو باعثِ منفعت نظر نہیں آتا۔ اُس کے ساتھ اب کوئی مرتبہ و منزلت وابستہ نہیں ہے۔ جس طبقے کے ہاتھ میں ذہنی و

فکری قیادت ہے اور جو سوچ بچار کے پیمانے فراہم کرتا ہے وہ اب بچے جننے کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ جو عورت بچے کے جھنجٹ سے آزاد ہو، مگر مجلس قانون ساز کی ممبر، ایڈیٹر، انشاپرداز، ایکٹریس، ملازم کاروباری ادارے کی منتظمہ یا معلمہ ہو، سوسائٹی اُس کا احترام اُس عورت سے زیادہ کرتی ہے جو محض ماں بن کر گھر کی چار دیواری میں رہے۔ آج کل کی عورت کے لیے بے شمار نفسیاتی مشکلات ہیں، لیکن سب سے زیادہ عمیق مشکل اس کے لیے اولاد پیدا کرنا ہے۔ طبی اور اقتصادی نقطۂ نظر سے تو حالات اُس کے لیے نہایت سازگار ہیں، لیکن ذہنی اور نفسیاتی لحاظ سے عورت کی راہ میں شدید رکاوٹ حائل کر دی گئی ہے۔ برتھ کنٹرول کے حامی بچوں کی پیدائش کو ہمیشہ ایک معاشی آفت بنا کر پیش کرتے رہتے ہیں جس سے عورت کے ایک فطری فریضے کی بجا آوری میں رکاوٹ اور خلل رونما ہوتا ہے اور اس سے محرومی اُسے دماغی و نفسیاتی امراض کا شکار بنا دیتی ہے۔"

ضبطِ ولادت کی تحریک کا جواز ابتداء میں اس بنیاد پر فراہم کیا گیا تھا کہ نسلِ انسانی جس رفتار سے کرۂ زمین پر بڑھ رہی ہے اس رفتار سے انسانی غذا زمین پر پیدا نہیں کی جا سکتی، اس لیے تحدیدِ نسل ناگزیر ہے، لیکن یہ ایک ایسا نظریہ اور مفروضہ ہے جو تازہ ترین دریافت شدہ حقائق اور معلومات کی بناء پر صحیح ثابت نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں ضبطِ ولادت کے لیے جتنے بھی آلات، تدابیر اور دوائیں ایجاد ہو سکی ہیں ان کا مضرِ صحت ہونا بھی شک و شبہ سے بالاتر نہیں رہا، لیکن اسقاطِ حمل

اور ضبطِ تولید چونکہ جنسی آوارگی و بے قیدی کا ایک نہایت مؤثر ذریعہ ہے، اس لیے مغربی تہذیب کے دلدادہ مشرقی اور ایشیائی ممالک میں بھی اسے زبردستی رائج کرنے پر مصر ہیں، خواہ کوئی قوم اس پر آمادہ ہو یا نہ ہو۔ حال ہی میں اندرا گاندھی کو جو انتخابی شکست ہوئی ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ اور اس کا لڑکا جبرا نس بندی اور ضبطِ ولادت اپنے ملک پر ٹھونسنا چاہتے تھے۔ ہمارے حکومتی محکمۂ منصوبہ بندی نے بھی اس پروگرام کو بڑے طمطراق سے شروع کر رکھا ہے۔ جا بجا پبلک مقامات پر بڑے بڑے بورڈ آویزاں ہیں جن میں بے شمار بچوں کے سر دکھائے گئے ہیں اور اوپر جلی عنوان سے تحریر ہے: "اس سیلاب کو روکیے"۔ ایک تصویر میں ایک ٹوکرا اور اس میں ایک درجن بچے دکھائے گئے ہیں اور اسے باپ کی گردن پر لاد کر والدین کو اس بلائے ناگہانی سے ڈرایا گیا ہے۔ یو، این، او، برطانیہ، جرمنی، ناروے، آسٹریلیا، امریکہ سب پاکستان کی آبادی گھٹانے میں موجودہ حکومت کا ہاتھ بٹا رہے ہیں، کیونکہ تیئیس سال میں پاکستان کی آبادی دگنی ہو جانے کا خطرہ درپیش ہے۔ "حقوقِ نسواں کمیٹی" بھی عورتوں کے اس بنیادی حق سے غافل نہیں رہی ہے کہ انہیں اضافۂ آبادی کے "تخریبی" کام سے ہٹا کر دوسرے "تعمیری" مردانہ مشاغل میں معروف کیا جائے۔ آخر اس کمیٹی کو اس حکومت ہی نے تو مقرر کیا ہے جو اپنا فخریہ کارنامہ یہ بیان کرتی ہے کہ "پاکستان کی تاریخ میں پہلی مرتبہ کسی عورت کو یونیورسٹی کا وائس چانسلر اور فیڈرل پبلک سروس کمیشن کا ممبر مقرر کیا گیا ہے"۔ چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ کے آخر میں خاندانی منصوبہ بندی کے لیے کچھ نئی قانون سازی بھی تجویز کی گئی ہے۔ رپورٹ کی دفعہ ۱۱۱-۱۴ میں کہا گیا ہے:

"خاندانی منصوبہ بندی کے موضوع پر کمیٹی کی خاص توجہ رہی ہے کیونکہ یہ معلوم ہوا ہے کہ خواتین اسی صورت میں زندگی کے تمام شعبوں میں بھرپور حصّہ لے سکتی ہیں اور اپنی معاشرتی اور معاشی حیثیت بلند کر سکتی ہیں جبکہ ہمارے خاندان زیادہ بڑے نہ ہوں۔ قانون سازی کے پہلو پر کمیٹی حسب ذیل سفارش کرتی ہے:

(الف) عام دوافروشوں کے لیے قانونی طور پہ فرض کر دیا جائے کہ وہ موانعِ حمل موجود رکھیں اور مذکورہ فرض قانونی کو اس کے لیے لائسنس کی شرط قرار دیا جائے۔ علاوہ ازیں شفاخانوں اور اسپتالوں میں موانعِ حمل کا وافر سٹاک شادی شدہ لوگوں میں فوری تقسیم کے لیے موجود رہنا چاہیے۔

(ب) خاندانی منصوبہ بندی کا مضمون ایم' بی' بی' ایس کے نصاب میں بطور لازمی مضمون شامل کیا جائے۔

(ج) میڈیکل سند یافتگان' مرد اور عورت دونوں' جو ڈاکٹری کی پریکٹس نہ کر رہے ہوں اُن کو منصوبہ بندی کی تربیت دی جانی چاہیے اور ہفتہ میں کم از کم دس گھنٹے خدمت انجام دینے پر مجبور کیا جائے۔

(د) مردوں کی شادی کی کم از کم عمر ۱۸ سال سے بڑھا کر اکیس سال کر دینی چاہیے۔"

یہاں ایک نہایت اہم اور انتہائی افسوسناک حقیقت پر سے پردہ اٹھا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ رپورٹ جب بالکل آخری شکل میں مرتب ہوئی'

تو اس میں شفاخانوں اور ہسپتالوں کے ساتھ " گورنمنٹ آفیسز، پرائیویٹ بزنس سنٹرز جہاں دس سے زیادہ افراد کام کرتے ہوں " کے الفاظ بھی موجود تھے، جنہیں عین آخری وقت جب کمیٹی کے چیئرمین نے دستخط کیے ہیں، حذف کیا گیا ہے ۔ اسی طرح شادی شدہ لوگوں (Married Persons) کے الفاظ رپورٹ میں آخری مسودے میں موجود نہیں تھے، ان کا اضافہ بھی بعد میں ہوا ہے ۔ اگر کسی صاحب کو ہماری بات پر یقین نہ آئے تو وہ اسی رپورٹ کا وہ متن ملاحظہ کر لیں جو ۱۹ جولائی ۱۹۷۶ء کے روزنامہ " سن " لاہور میں شائع ہوا ہے ۔ یہ اُس اصل رپورٹ کی فوٹو کاپی ہے جو اخبار کو مہیا کی گئی ہے ۔ اس میں مذکورہ بالا خط کشیدہ الفاظ مطبوعہ موجود ہیں، مگر اُنہیں قلم زد کر دیا گیا ہے اگرچہ بغور دیکھنے سے ان کو بآسانی پڑھا جا سکتا ہے ۔ جہاں تک " شادی شدہ " کے الفاظ کا تعلق ہے یہ دفعہ ۱۱۴ میں تو سرے سے موجود ہی نہیں ہیں، البتہ چیئرمین صاحب نے اپنے قلم سے اُنہیں آگے چل کر اُس خلاصے کی دفعہ ۱۳ میں بڑھایا ہے جو رپورٹ کے آخر میں بطور ضمیمہ درج ہے ۔

آخری مرحلے کی یہ ردو بدل اور حذف و اضافہ عیاں کر رہا ہے کہ ان لوگوں کا بس چلے تو یہ پاکستانی قوم کی شرم و حیا اور عصمت و حمیت کا دیوالہ نکال دینا چاہتے ہیں ۔ کیا دنیا کے کسی ملک یا قوم میں ایسی مثال موجود ہے کہ وہاں کے ہر میڈیکل اسٹور، شفاخانے، گورنمنٹ کے دفتر اور کاروباری ادارے پر لازم کر دیا گیا ہو کہ وہ مانع حمل آلات اور دوائیں ہر کس و ناکس کو فراہم کرتا رہے ؟

ضبطِ ولادت کے حامی چونکہ یہ مسلسل باور کرانے کی کوشش کرتے رہے

ہیں کہ مانعِ حمل دوائیں اور گولیاں بالکل بے ضرر بلکہ محافظِ صحت ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں روزنامہ "سن" (لاہور مورخہ ۱۶ اپریل ۱۹۷۰ء) میں شائع شدہ نیویارک کی تازہ تحقیقاتی رپورٹ کا ضروری حصّہ نقل کر دیا جائے جو درج ذیل ہے:

"نیویارک، ۵ اپریل، پیورٹوریکو میں قائم شدہ ایک بڑے دواساز کارخانے میں مانعِ حمل اَدویہ تیار ہوتی ہیں۔ یہاں کام کرنے والے مردوں اور عورتوں کے اجسام میں نسوانی ہارمونوں کی نمایاں کثرت نمودار ہوگئی ہے۔ کیونکہ کارخانے کی فضا اور ہوا جس میں وہ سانس لیتے رہتے ہیں اس میں آسٹروجن نامی کیمیاوی مواد سرایت کر چکا ہے۔ نتیجۃً کچھ مردوں کی چھاتیاں غیر فطری انداز میں بڑھ گئی ہیں اور قوتِ مردمی گھٹ گئی ہے۔ پانچ عورتیں جو برتھ کنٹرول کے مستعمل سفوف کو ہاتھ لگاتی تھیں اور اٹھارہ میں سے دس جو محض تیار شدہ گولیوں کو مَس کرتی تھیں اُن کے اندامِ ہائے نہانی سے غیر معمولی طور پر جریانِ خون شروع ہوگیا۔ ایک سال تک تجرباتی معائنہ و مطالعے کے بعد اس کے نتائج اٹلانٹا کے وفاقی مرکز میں پیش کیے گئے جو انسدادِ امراض کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر میلکم ہیرنگٹن جو اس تحقیقات کے نگران تھے، اُنہوں نے کہا ہے کہ اِن گولیوں کی صنعت صحت کے لیے سنگین خطرات کا باعث ہے، ان سے سرطان کی پیدائش کا اگرچہ قطعی ثبوت نہیں مل سکا، لیکن میں شک میں مبتلا ہوں۔ اُنہوں نے مزید بیان

کیا کہ جس کمپنی کا اس مطالعے و تحقیق سے تعلق ہے وہ سفوف کے
گرد و غبار کے کنٹرول میں ایک مثالی معیار کی حامل تھی۔ اس کے
باوجود بیماری کا وقوع یہ تقاضا کرتا ہے کہ ان کیمیکلز پر قابو پانے
کے لیے کوئی نیا طریق کار وضع کیا جائے۔ اُنہوں نے یہ بھی بتایا کہ
وفاقی محکمۂ صحت کے ذمہ دار حضرات ایک عرصہ پہلے اس خطرے
سے باخبر تھے، لیکن گذشتہ مئی سے جو تحقیقات عمل میں آئی ہے
اُس نے دستاویزی ثبوت بہم پہنچا دیا ہے۔"

اس رپورٹ پر خود کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے ہم یہ بہتر سمجھتے ہیں کہ اسی
اخبار "سن" کے اداریہ کا کچھ حصہ نقل کر دیا جو دوسرے روز، اپریل کولس
بحث پر بحث کرتے ہوئے چھپا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ اخبار سرکاری نقطۂ نظر
پالیسیوں کا بالعموم حامی اور علمبردار ہے۔ اداریے کا عنوان "گولیاں اور انسان"
(Pills and the Man) ہے۔ اِس میں جنابِ مدیر فرماتے
ہیں:

"فطرت انسان سے دانا تر ہے۔ فطرت سے جنگ بلاشبہ بے سُود
ہے۔ اس مزاحمت میں انسان خود ہی مجروح ہوتا ہے۔ انسان فطرت
کو رام کرنے کی کوشش کرتا ہے اور آخرِ کار فطرت اس کی ہنسی اڑاتی
ہے۔ انسان اسے قابو میں لانے کے بجائے خود اس کی گرفت
میں آجاتا ہے۔ فطرتی حدود کو پھاندنے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ
اُس سے دُور سے دُور رہا جائے۔ انسان چاہے خارج میں، چاہے

اپنے نفس میں جب فطرت کا مقابلہ کرتا ہے مار کھاتا ہے ۔ امریکہ کے مرکزِ انسدادِ امراض سے جو رپورٹ حال ہی میں ملی ہے وہ بھی کچھ تباتی ہے ۔ برتھ کنٹرول کی دوائیں بنانے والے مرد اور عورتیں امراض کا شکار ہیں ۔ ان کی صحت خطرات کی زد میں ہے ۔ اگر کیمیاوی عناصر محض ہوا کی وساطت سے انسان کے ظاہر و باطن کو متاثر کر سکتے ہیں، تو جو انسان یہ دوائیں کھاتے اور استعمال کرتے ہیں ان پہ اور ان کی آئندہ نسلوں پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہوں گے ؟ رپورٹ کی رو سے وہ فیکٹری جس میں دوائیں بنتی ہیں، وہ بخارات و غبارات کے کنٹرول کا مثالی و معیاری بندوبست رکھتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دواؤں کے خوردبینی ذرات بھی زہر کا اثر رکھتے ہیں ۔ ان دواؤں سے کام لینے والے افراد اور ان کے بچے معلوم نہیں اپنے جسم اور خون میں کیا کچھ جذب کرتے اور آگے منتقل کرتے ہوں گے ۔

شاید یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں سے مابعد کی مردانہ نسل اپنے عادات و اطوار میں زنخہ پن کا رفتہ رفتہ افزوں مظاہرہ کر رہی ہے اور جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے ان میں نسوانی خصائص کمتر ہوتے چلے جا رہے ہیں ۔ اس رپورٹ سے یہی سبق ملتا ہے کہ قومی صحت ایک ایسا نازک مسئلہ ہے جسے محکمۂ صحت کے ناخداؤں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا جا سکتا ۔ بہتر یہ ہے کہ اُلٹا رُخ اختیار کرنے کے بجائے فطرت کی سیدھی جانب بڑھنے کی کوشش کی جائے ۔"

نت نئے اعداد وشمار کی شعبدہ بازی کے بل پر یہ پراپیگنڈا بھی دن رات کیا جاتا ہے کہ دُنیا بالخصوص مشرقی دنیا میں خوراک کی اتنی قلت ہے کہ بچوں کی پیدائش کو روکا نہ گیا تو انسان انسان کو کھانے لگے گا، لیکن اس فریب کا پردہ آئے دن چاک ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً انگلستان کے اخبار گارڈین (مورخہ ۱۴ر جنوری ۱۹۷۷ء) میں ایک مبصر رچرڈ نارٹن ٹیلر کا مضمون چھپا ہے جس میں غذائی قحط کو محض ایک "سکینڈل" ثابت کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ "دوسری عالمگیر جنگ کے بعد سے دُنیا کی غذائی پیداوار میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور ۱۹۴۹ء سے ۱۹۷۵ء تک پیداوار میں ایک سو پچپن ۱۵۵ فیصد اضافہ ہوا ہے جبکہ دنیا کی آبادی صرف ستر سٹھ فیصد بڑھی ہے۔ دنیا بھر میں قریب سوا کروڑ ٹن غذا پیدا ہوتی ہے جس کا آدھا حصّہ "ترقی یافتہ ممالک" چٹ کر جاتے ہیں حالانکہ اُن کی آبادی کل دُنیا کا چوتھا حصّہ ہے۔ شعبۂ زراعت کی سال گذشتہ کی ایک رپورٹ کے مطابق جو ممالک غلّہ باہر سے درآمد کرتے ہیں اُن کی تعداد پچاس ہے جن میں سے چھیالیس کی زرعی پیداوار کو ملکی پالیسی کے طور پر عمداً محدود اور کم کر کے رکھا جاتا ہے۔ چین اور ہندوستان میں انسان جتنی خوراک کھاتے ہیں اتنی ہی خوراک ترقی یافتہ ممالک کے جانور کھاتے ہیں۔" اس کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مغربی ممالک ایشیا اور افریقہ کی آبادی کم کرنے کے لیے جو دوائیں یا آلات بطورِ امداد بھیجنے کی تکلیف گوارا کرتے ہیں اور جو لٹریچر روانہ کرتے ہیں کیا اس کے عوض وہ انسانی ہمدردی کے تحت اپنے ہاں کے کتوں، بلیوں، گھوڑوں اور بہت سے دوسرے غیر ضروری پالتو اور جنگلی جانوروں کا خاتمہ یا منصوبہ بندی کر کے اور ان کی خوراک بچا کر مشرقی ممالک کے

سپرد نہیں کر سکتے ؟ مگر چونکہ وہ جانتے ہیں کہ مانع حمل گولیاں کھلائے بغیر نسوانی حیا کا خاتمہ نہیں ہو سکتا اور مادر پدر آزاد تمدن اُن کے حسب منشا برپا نہیں ہو سکتا اس لیے وہ خوراک کی منصفانہ تقسیم سے زیادہ گولیاں اور آئی۔ یو۔ ڈی بانٹنے کی فکر میں ہیں، حالانکہ "غیر متمدن اور غیر ترقی یافتہ" ممالک کے عوام ان عطیات کی وصولی کے لیے تیار نہیں ہیں۔ بھارت کے نئے فیملی پلیننگ کے وزیر نے کہا ہے کہ اس لفظ سے عوام اِتنے متنفر ہیں کہ میں محکمے کا نام بدل کر فیملی ویلفیئر رکھنا چاہتا ہوں، مگر کیا کسی شے کا نام بدل دینے سے اس کی حقیقت بھی بدل سکتی ہے ؟

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۷ء)

ادارۂ طلوعِ اسلام کا مَبلغِ علم

[ادارۂ طلوعِ اسلام نے اپنی متعدد تصانیف میں امام بخاریؒ پر یہ بھیانک الزام لگایا ہے کہ اُنہوں نے صحیح بخاری میں ایک حدیث ایسی درج کی ہے جس کی رُو سے غیر فطری طریق پر مجامعت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اِس ادارے کے فیض یافتگان نے اِس الزام کا چرچا بعض رسائل و جرائد میں بھی کیا تھا۔ ملک غلام علی صاحب نے اِس جھوٹے الزام کی پوری وضاحت کے ساتھ تردید کی تھی اور یہ تردید

سالِ گزشتہ کے اواخر میں تسنیم کے حدیث نمبر میں "منکرینِ حدیث کا حُسنِ ذوق اور اُن کی علمی دیانت" کے عنوان سے چھپ گئی تھی، اُنہوں نے اِس تردیدی مضمون میں بتایا تھا کہ بخاری کی جس عبارت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ حدیث اور قولِ رسولؐ نہیں، بلکہ عطاء کا قول ہے اور اِس قول کو بھی جو معنی منکرینِ حدیث نے پہنائے ہیں وہ جامعینِ لغت اور شارعینِ حدیث کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔ اُس مضمون میں ایک ضمنی بات یہ بھی کہی گئی تھی کہ جن لوگوں کا حال یہ ہو کہ وہ دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کر کے اُسے بلا حوالہ اپنی کاوش کے نام سے شائع کر دیں اُن سے یہ بعید نہیں کہ وہ غیرِ رسول کے قول کو قولِ رسولؐ کے طور پر پیش کر دیں۔ یہ اشارہ اسلم جیراجپوری کی طرف تھا جنہوں نے عربی کتب کا ترجمہ اپنے نام سے چھاپ دیا تھا۔ یہ مضمون پڑھ کر ایک صاحب نے "طلوعِ اسلام" کو خط لکھ کر اُن سے ان تردیدی نکات کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ اُس کے جواب میں مُدیرِ طلوعِ اسلام کا ایک خط مستفسر کو وصول ہوا۔ اُن صاحب نے اُس کی نقل ملک غلام علی صاحب کو بھیج کر جواب طلب کیا۔ ملک صاحب نے اُنہیں جواب دے دیا۔ یہ جواب اُن صاحب نے طلوعِ اسلام کو بھیج کر دوبارہ اُن سے جواب مانگا اور طلوعِ اسلام نے دوبارہ جو کچھ لکھا اس کا جواب الجواب پھر ملک صاحب سے طلب کیا گیا؛ چنانچہ انہوں نے دوسرا اور آخری جواب بھی لکھ کر بھیج دیا۔ طلوعِ اسلام اور ملک صاحب کے جوابات شہاب لاہور میں

شائع ہوتے تھے]

(ادارہ)

طلوعِ اسلام کا پہلا جواب

آپ کے پہلے استفسار کے متعلق عرض ہے کہ حدیث کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں ایک قسم حدیث "مرفوع" کی ہے جس میں سلسلۂ اسناد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ دوسری حدیث "موقوف" ہے جس میں سلسلۂ روایت کسی صحابی تک جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ حضرت عطاؓ صحابی ہیں، اس لیے جو حدیث ان سے مروی ہے وہ حدیث موقوف ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنے مجموعہ میں احادیث کو درج کیا ہے اور یہ حدیث ان کے مجموعہ میں شامل ہے۔

(۲) آپ عربی لغت کی مستند کتاب "محیط المحیط" میں دیکھیے اس میں "مِنْ کے ساتھ" اَصَابَ یُصِیبُ" کے معانی عورت کے ساتھ مجامعت کرنے کے لکھے ہیں۔

(۳) ہم نے علامہ اسلم جیراجپوری مرحوم کی کتاب "تاریخ نجد" نہیں دیکھی، لیکن "تاریخ الامت" ہمارے سامنے ہے۔ اس کتاب کی تمہید میں انہوں نے واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ اُن کی کتاب کی بنیاد علامہ شیخ محمد الخضری کی کتاب پر رکھی گئی ہے۔ تاریخ الامت اس کتاب کا ترجمہ نہیں، بلکہ یہ اس کتاب کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

ان تصریحات کے بعد آپ خود فیصلہ کر لیجیے کہ کس نے جھوٹ بولا اور کس

نے سچ کہا ہے۔ آپ کو غالباً اس کا علم ہوگا کہ سابق جماعتِ اسلامی کے امیر مودودی صاحب نے یہ فتویٰ دے رکھا ہے کہ ایک اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہو جاتا ہے، اس لیے ان کی جماعت کے افراد کے نزدیک اس قسم کی غلط بیانیاں اُن کے امیر کے ارشاد کے مطابق جائز ہی نہیں بلکہ اُن پر واجب ہو جاتی ہیں۔

اطلاعاً تحریر ہے کہ پرویز صاحب طلوعِ اسلام کے ایڈیٹر نہیں۔ والسلام۔
(مدیر طلوعِ اسلام)

مصنف کا پہلا جواب

آپ کا عنایت نامہ اور طلوعِ اسلام کا خط ملا۔ مدیرِ طلوعِ اسلام کا جواب جو آپ نے بھیجا ہے، وہ ایسا لاجواب ہے کہ اس کا جواب کوئی کیا لکھے ؎

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے
کوئی بتلائے کہ ہم بتلائیں کیا

تاہم چند باتیں واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں:

میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ حدیثِ موقوف کی کیا تعریف ہے اور آیا ہر قولِ صحابی پر حدیثِ موقوف کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں۔ منکرینِ حدیث کو حدیث کے اقسام و تعریفات سمجھانا بھینس کے آگے بین بجانا ہے، لیکن جو شخص عطاء کو "حضرت رضا صحابی" کہتا یا لکھتا ہے اُس کی جہالت لائق

نام ہے۔ حیرت ہے کہ اِس مُبلغ علم کے ساتھ حدیث اور محدثین کے بارے میں لب کشائی کی جاتی ہے۔ کاش کہ آپ ان مدیر صاحب کے نام نامی سے تو مجھے مطلع فرما دیتے یا نام نہیں پڑھا جا سکتا تھا تو ان سے پوچھ کر ہی مجھے بتا دیتے کہ حضرت کا اسم شریف کیا ہے؟ بہرکیف پرویز صاحب نہیں تو اُن کے کوئی "صحابی" ہوں گے اُنہیں تو خیر کیا کہوں، آپ سے عرض کرتا ہوں کہ یہ عطاء صحابی نہیں ہیں عطاء ابن ابی رباح مکہ کے مشہور و معروف تابعی ہیں جنہیں تاریخ رجال اور حدیث و فقہ کا ہر ادنیٰ طالب علم جانتا ہے۔ یہ کہنا کہ "امام بخاریؒ نے اپنے مجموعہ میں احادیث کو درج کیا ہے اور یہ حدیث اُن کے مجموعے میں شامل ہے" خواہ مخواہ کی سخن سازی ہے۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ چڑیا گھر کے ہر جانور کا نام چڑیا ہے۔ یہ بات کسی اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ بخاری میں لکھی ہوئی ہر عبارت حدیث نہیں۔ اس میں حدیث کے عنوانات ہیں جنہیں تراجم الوباب کہا جاتا ہے۔ اس میں لغوی اور معنوی تشریحات بھی ہیں اور اس میں مصنف کے اور دیگر محدثین و فقہاء کے اقوال و فتاویٰ بھی ہیں۔ کیا کوئی لکھا پڑھا آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ساری احادیث ہیں کیونکہ "مجموعہ میں شامل ہیں۔" ایسی بات تو وہی کہہ سکتا ہے جو بقول اکبر الہ آبادی "ہر اک گورے کو لفٹننٹ گورنر سمجھ بیٹھے"۔ پھر بخاری کی احادیث کا جہاں تک تعلق ہے ان میں بھی فرق مراتب ہے۔ ان میں معلقات، توابعات اور شواہد ہیں جن کا درجہ اصول متن کے برابر نہیں۔ بخاری کے بارے میں جب "اصح الکتب من بعد کتاب اللہ" کہا جاتا ہے، تو اس سے مراد بخاری کے "اصول" یعنی وہ اصل حدیثیں ہوتی ہیں جن کی امامؒ صاحب نے باقاعدہ تخریج کی ہے اور جنہیں اپنے

اعلیٰ ترین معیارِ صحت پہ جانچ کر پاس کیا ہے۔

محیط المحیط میرے سامنے اس وقت نہیں ہے، تاہم اس سے متعلق میں تین باتیں آپ کی معلومات کی خاطر کہوں گا۔ پہلی یہ کہ یہ ایک متعصّب عیسائی پادری بطرس بستانی کی تصنیف ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ منکرینِ حدیث اپنی تحریروں میں جابجا اس کے حوالے دیتے ہیں، لیکن میں اسے ہرگز قابلِ استناد نہیں سمجھتا اور نہ ہی کسی مسلمان کے یہ شایانِ شان سمجھتا ہوں کہ وہ عربی لغت کی تحقیق و تدقیق اور بالخصوص دینی اور اسلامی مباحث کی تنقیح میں اُن لوگوں پہ انحصار کرے۔ ان لوگوں نے خاص علمی اور تحقیقی انداز میں بھی جو چیزیں لکھی ہیں اُن میں نہایت ہوشیاری سے زہر ملایا ہے اور مسلمانوں کے عقائد و نظریات کو مسموم کرنے کی سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر اسی طائفے کے ایک فرد کی تصنیف المنجد ہے جس میں "الطلقاء" کے معنی کیے گئے ہیں کہ یہ وہ لوگ تھے جنہیں فتح مکہ کے موقع پہ زبردستی مسلمان کیا گیا تھا۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لفظ کو جس سیاق میں استعمال کیا تھا وہ یہ تھا کہ فتح مکہ کے موقع پر آپؐ نے مکّہ کے لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا تھا کہ میں تم سے وہی کچھ کہتا ہوں جو یوسفؑ نے اپنے بھائیوں سے کہا تھا کہ: لَاتَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ فاذھبوا فانتم الطلقاء (آج تم پہ کوئی مواخذہ نہیں، جاؤ تم آزاد ہو) غور کیجئے کہ فاتحِ مکّہ کا اعلان کیا تھا اور یہ جاہل عیسائی کیا کہتا ہے! محیط المحیط کے بارے میں دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ علامہ مجد الدین کی القاموس المحیط پہ مبنی ہے، لیکن خود القاموس میں "اصاب منّ" کے یہ معنی نہیں لکھے گئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کوئی لفظ یا اصطلاح جو قرآن و حدیث یا دوسری کتب

دینیہ میں استعمال ہو اُس کا مفہوم متعین کرنے کے لیے محض لغت کی کتابوں کا سہارا لینا نہایت مخدوش ہے اور بعض اوقات فتنہ انگیزی کے لیے اچھا خاصا سامان پیدا کر دیتا ہے۔ اِس طرح کے الفاظ کا صحیح مفہوم متعین کرنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ اصل مآخذ میں جن جن مقامات پہ یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں، اُنہیں بغور دیکھا جائے اور پھر مفسّرین، شارحین اور محدّثین نے اُن کی شرح میں جو کچھ لکھا ہے، اُسے بھی نگاہ میں رکھا جائے۔ ان سارے علمی لوازم کا لحاظ کیے بغیر جو شخص لغت کی کتاب کھول کر اور الفاظ کے معنی دیکھ دیکھ کر عبارتوں کے ترجمے شروع کر دے گا، کچھ بعید نہیں کہ وہ وَمَا اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَۃٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰہِ کی آیتِ قرآنی کے اندر بھی مجامعت کے معنی ٹھونسنے کی کوشش کرے۔

تیسری بات یہ ہے (اور میں اسے اپنے مضمون میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں) کہ جب غیر فطری مجامعت کی قطعی حرمت اور ممانعت احادیثِ صحیحہ میں وارد ہے اور مفسّرین، محدّثین اور فقہاء کی بہت بڑی اکثریت اس کی حرمت کو صرف حدیث ہی نہیں، بلکہ قرآن سے بھی مستنبط کرتی ہے، تو پھر آخر عطاء کے قول کو ایسے لغو اور مَن گھڑت معانی پہنا کر اس کا چرچا کرنا کیا کسی معقول آدمی کا کام ہو سکتا ہے؟ منکرینِ حدیث اور دوسرے سارے باطل اور گمراہ فرقوں کی گمراہی کا اصل سبب یہی ہے کہ وہ اُن حقائق سے جو آنکھوں کے سامنے موجود ہوں، چشم پوشی کرتے ہیں اور ہمیشہ شواذ و نوادر کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر اُن کا سہارا لیتے ہیں۔ کاش کہ وہ اپنے اصل مرض کو پہچانیں اور اس کا مداوا کرنے کی کوشش کریں!

بہرکیف میرا کہنا یہ ہے کہ اِس عبارت سے جو مطلب منکرینِ حدیث نکال رہے ہیں یا جو مفہوم اس میں ڈال رہے ہیں اُس کے خلاف اتنے زبردست شواہد و دلائل موجود ہیں کہ ایک آدھ تائیدی حوالہ اُن کے غلط اور غیر فطری موقف کو صحیح ثابت نہیں کرسکتا۔ ویسے اگر ضد میں آکر وہ "میں نہ مانوں" کی رٹ لگاتے رہیں تو اُن کی زبان یا قلم پکڑنا میرے بس میں نہیں ہے۔

"تاریخ الامت" کے قصّہ کا جہاں تک تعلق ہے اس میں میری مشکل سر دست یہ ہے کہ اس کا اوّلین ایڈیشن اس وقت مجھے نہیں مل رہا۔ مجھے یاد ہے کہ وہ علامہ الخضری کے ذکر سے خالی تھا۔ جب اس پر انگشت نمائی ہوئی تو حضرت اسلم صاحب نے "اقرارے کنیم و نے انکارے کنیم" کے بمصداق آتنی بات کہی کہ جو آپ نے نقل کی ہے۔ کہ یہ کتاب خضری صاحب کی کتاب کا ترجمہ تو نہیں۔ البتہ اسے سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔ ایک قاری اگر دونوں کتابوں کا مقابلہ کرے تو اسے حقیقت کا اندازہ بآسانی ہوسکتا ہے۔

(خاکسار۔ غلام علی)

طلوعِ اسلام کا دوسرا جواب

محترمی السلام علیکم

آپ کا خط ملا۔ جس حدیث کا سلسلہ کسی تابعی تک ختم ہوجائے اُسے "حدیث مقطوع" کہتے ہیں۔ مرفوع، موقوف اور مقطوع احادیث کی قسمیں خود محدثین ہی

کی بتائی ہوئی ہیں۔ اور امام بخاریؒ نے حضرت عطاؒ کے اس قول کو اپنی طرف سے بطور تشریح کے درج نہیں کیا۔ اس لیے اسے حدیث کہنے میں کونسی غلطی ہے۔

(۲) اس میں شبہ نہیں کہ غیر مسلم اپنے تعصب میں بہت سی باتیں اسلام کے خلاف کہہ دیتے ہیں، لیکن لغت کے ایک عام لفظ کے متعلق یہ کہہ دینا کہ چونکہ یہ ایک عیسائی کی لغت میں درج ہے، اس لیے غلط ہے، علمی نقطۂ نگاہ سے بڑی زیادتی ہے۔ بہرحال اصابِ یُصیب کے یہ معنی ایک عیسائی کی لغت میں ہی نہیں دیئے گئے "مصباح" میں بھی یہ معنی دیئے گئے ہیں۔ ہمیں افسوس ہے کہ خط و کتابت میں مادہ تفصیل میں جانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ورنہ ہم مفصل طور پر لکھتے کہ اس "مادہ" کے یہ معنی کس اعتبار سے لیے جاتے ہیں۔

(۳) آپ کے اس خط سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ آپ کا اصلی کھٹکا عورت سے دُبر میں مجامعت کے متعلق ہے۔ آپ کو یہ سُن کر تعجب ہوگا کہ اس موضوع پر ہمارے ہاں مختلف ائمہ نے لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں جن میں یہ بھی درج ہے کہ ہمارے بڑے بڑے جلیل القدر ائمہ، مثلاً امام مالکؒ اس کے جواز کے قائل ہی نہیں تھے بلکہ اس پر عامل بھی تھے۔ اگر آپ اس کی تفصیل چاہتے ہوں تو علامہ بدرالدینؒ عینی کی شرح بخاری میں قرآن کی آیت نِسَآءُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ کی تفسیر کے تحت دیکھیے۔ اسی طرح بخاری کی دوسری شرح فتح الباری میں بھی یہ بحث دیکھی جاسکتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس قسم کی باتیں اس لیے غلط ہیں کہ یہ قرآن کے بالکل خلاف جاتی ہیں۔

(۴) تاریخ الامت کا جو ایڈیشن علامہ اسلم جیراجپوری کی زندگی میں جامعہ ملیہ

سے شائع ہوا تھا اس میں یہ تصریح موجود ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہی پہلا ایڈیشن ہے یا اس سے پہلے بھی کوئی ایڈیشن چھپا تھا۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ انہوں نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح نہیں کی تھی یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ بتائیں کہ ان کی کتاب کے کون سے ایڈیشن میں یہ تصریح موجود نہیں۔ والسلام۔

(مدیر طلوع اسلام)

کا دوسرا جواب

مکرمی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ

طلوعِ اسلام والوں کے جواب کی نقل ملی۔ میرے نزدیک یہ جواب درخور اعتناء نہیں ہے، تاہم آپ نے چونکہ اسے بھیج ہی دیا ہے، اس لیے چند مزید گذارشات حاضر ہیں:

پہلے جواب میں مدیر طلوعِ اسلام نے عطاء کو صحابی قرار دیتے ہوئے یہ کہا تھا کہ یہ قولِ صحابی ہے اس لیے حدیث موقوف ہے۔ اب عطاء کو تابعی تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ قولِ تابعی ہے، اس لیے حدیث مقطوع ہے۔ یہ بھی ان کا بڑا کرم ہے کہ عطاء کو تابعی مان لیا۔ ورنہ اگر یہ حضرات اسی بات پر اڑ جاتے کہ عطاء تھے تو صحابی لیکن عجمی سازش نے انہیں جماعتِ صحابہ سے نکال کر تابعین کی صف میں لا بٹھایا ہے، تو ان کا کوئی کیا بگاڑ سکتا تھا، لیکن میں ابھی تک نہیں سمجھ سکا کہ یہ حضرات کہنا کیا چاہتے ہیں اور جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کا مدعا بھی سمجھ رہے ہیں یا محض طوطے کی طرح الفاظ ہی دُہرا رہے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان سے دوبارہ یہ معلوم کریں کہ کیا محدثین نے یہ کہا ہے کہ ہر صحابی کا ہر قول حدیثِ موقوف اور ہر تابعی کا ہر قول حدیثِ مقطوع ہے؟ کیا صحابہ

و تابعین کے ہزاروں لاکھوں اقوال جو کتابوں میں منقول ہیں یہ سب موقوف و مقطوع احادیث ہیں ؟ کیا ہر صحابی و تابعی کا ۲۴ گھنٹے کا کلام بس موقوفات و مقطوعات ہی پر مشتمل ہوتا تھا اور اس کے ماسوا کچھ اُن کی زبان سے صادر ہی نہیں ہوتا تھا ؟ اگر طلوعِ اسلام کے مدیرِ شہیر ان سوالات کا جواب اثبات میں دیتے ہیں تو وہ ان محدثین میں سے دو چار کے نام گنوا دیں جنہوں نے یہ نرالی بات کہی ہے۔ نیز ان محدثین کی اپنی تحریروں کے چند حوالے بھی طلوعِ اسلام والوں سے آپ طلب فرمائیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ بوجھ بجھکر حسبِ معمول محدثین پر بہتان تو نہیں باندھ رہے یا پھر ایسا تو نہیں ہے کہ محدثین نے کہا تو کچھ اور ہو اور یہ سخن شناس اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ رہے ہوں۔

ہاں، اِس سلسلہ کا ایک اور سوال بھی ہے۔ مدیر موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جس حدیث کا سلسلہ کسی تابعی تک ختم ہو جائے اسے حدیثِ مقطوع کہتے ہیں۔ اس لیے عطاؔ کا قول بھی حدیثِ مقطوع ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا امام بخاریؒ نے اس "حدیثِ مقطوع" کے سلسلۂ اسناد کو تابعی تک پہنچایا ہے اور ان راویوں کے نام بیان کیے ہیں جو عطاؔ پر جاکر ختم ہو جاتے ہیں ؟ اس سوال کا جواب ملنا بھی لازمی ہے "مصباح" کا حوالہ دیتے ہوئے جو کچھ لکھا گیا ہے اسے بھی میں نہیں سمجھ سکا۔ اگر اس سے مراد "المصباح المنیر" ہے جو علامہ احمد الفیومی کی تالیف ہے تو بلاشبہ یہ مستند لغت ہے۔ لیکن اس کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں مجھے یہ حوالہ نہیں ملا۔ آپ اِس بارے میں بھی دریافت کریں کہ مصباح کس کی تصنیف ہے اور اس کے کس ایڈیشن کے کس صفحہ پر یہ معنی تحریر ہیں۔ بلکہ اصل عبارت بھی نقل کر دی جائے تاکہ پوری وضاحت ہو جائے۔ اس سلسلہ میں میرا سابقہ

معارضہ اپنی جگہ پر موجود ہے اور وہ یہ کہ اگر "اصابَ یُصِیبُ" کے معنی (مِنْ کے صلے کے ساتھ) مجامعت کسی ڈکشنری میں موجود بھی ہوں، تب بھی حد سے حلہ یہ عبارت ذومعنی قرار پائے گی اور ایک عبارت کے ۔۔۔ بالخصوص جبکہ وہ ذومعنی بھی ہو۔ ایسے معانی بیان کرنا ضد اور ہٹ دھرمی کی بات ہے جو معنی نہ سیاقِ کلام میں کھپ سکیں، نہ شارحینِ کلام نے انہیں بیان کیا ہو اور نہ وہ کتاب وسنّت کے نصوصِ صریحہ اور مسلکِ جمہور سے مطابقت رکھتے ہوں۔

علّامہ عینیؒ کی شرح بخاری کے حوالے سے جو کچھ امام مالکؒ کی طرف منسوب کیا گیا، یہ بھی اسی کجروی کا نتیجہ ہے جس میں منکرینِ حدیث مبتلا ہیں۔ یہ اپنی کانی آنکھ سے جس شے کو بھی دیکھتے ہیں، اُس کا تاریک پہلو ہی اُن کے سامنے آتا ہے۔ جو پہلو روشن اور اُن کے مقصد کے خلاف ہوتا ہے اُسے یہ ہمیشہ گول ہی کر جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ متقدمین مُصنّفین کا یہ ایک قاعدہ تھا کہ ایک مسئلے یا موضوع سے متعلق اپنے پیشروؤں سے انہیں جو کچھ بھی عقلی ونقلی اقوال ملتے تھے وہ اُسے بلاکم وکاست اپنی کتابوں میں لکھ دیتے تھے اور مخالف وموافق سب آراء کو اپنے ہاں سمیٹ لیتے تھے۔ یہ گویا کہ تحقیق اور ریسرچ کے لیے ایک موادِ خام ہوتا تھا جس کے مختلف گوشوں کا موازنہ کرنے کے بعد ایک محقق اور طالبِ حق کے لیے یہ معلوم کرنا آسان ہو جاتا تھا کہ قوی اور صحیح قول کونسا ہے اور کمزور اور غیر صحیح بات کونسی ہے۔ متقدمین میں سے جن جن اصحاب نے اِس طرز پر جامع، وسیع الاطراف اور انسائیکلوپیڈک کام کیا ہے اُن میں سے بعض نے ان جمع کردہ معلومات کے مابین خود محاکمہ کر کے بتایا ہے کہ اُن کی ذاتی تحقیق کے مطابق کونسی بات اولیٰ اور صحیح تر ہے اور بعض نے اس نقد وجرح کا کام دوسروں کے لیے چھوڑ دیا

ہے، لیکن میں اس بات کو ان لوگوں کی دیانت و انصاف کا کمال خیال کرتا ہوں کہ انہوں نے بعض باتوں کے ناپسندیدہ اور ناگفتنی یا ان کے ذاتی مسلک کے خلاف ہونے کے باوجود انہیں دامنِ بحث میں محض اس لیے لے لیا ہے کہ سارے پہلو سامنے آجائیں اور جو شخص کسی بات کو قابلِ ردّ سمجھے وہ نقد و تحقیق کا حق ادا کر کے اُسے ردّ کر دے اور جس کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہو وہ دلیل و ثبوت کے بعد اُسے سندِ جواز بخشے۔ اس طرح کی ضخیم کتابوں سے حق و ہدایت تلاش کرنے کے لیے صبر و تحمل، وسعتِ ظرف اور بے لوثی درکار ہے۔ جو لوگ چھچھورے، تھڑدلے، بے صبرے اور جلد باز ہوں اور جن لوگوں نے پیشگی خود پسند نظریات تراش رکھے ہوں، اُن لوگوں کا اِن کتابوں سے راہ یاب ہونا محال ہے۔ ان لوگوں کا حال یہ ہوگا کہ اپنے حق میں ذراسی بات دیکھ کر بغلیں بجانا اور ہوا میں اُڑنا شروع کر دیں گے، اور اس کے خلاف بات تک یا تو اُن کی رسائی ہی نہ ہوگی یا پھر ہوگی، تو اُسے صاف نگل جائیں گے۔

یہی معاملہ شرح عینی کے ساتھ ہوا ہے کہ اس میں مُدیرِ طلوعِ اسلام کو اگر کچھ نظر آیا تو بس یہ آیا کہ امام مالکؒ وطی فی الدُبر کے قائل اور عامل تھے۔ حالانکہ علامہ عینیؒ نے اس قول کو نقل کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ یہ بات اگرچہ مشہور ہے، لیکن مختلف فیہ ہے۔ اور خود امام مالکؒ کے اصحاب اس کی تردید کرتے ہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس سلسلے میں ابنِ عربیؒ (مشہور مالکی فقیہہ) کی کتاب "احکام القرآن" کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اب اگر خود احکام القرآن کو دیکھا جائے تو وہاں ابنِ عربیؒ نے اختلاف کا ذکر کرنے کے بعد مالکی مذہب کا فتویٰ عدمِ جواز ہی کا بیان کیا ہے اور اپنے مسلک کے مشہور امام قاضی طوسیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ

وطی فی الدُبر ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بحالتِ حیض محض نجاستِ عارضہ کی بنا پر فرج میں بھی مجامعت کو حرام کر دیا ہے تو دُبر کی حرمت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوئی کیونکہ اس کی نجاست لازمی ہے" امام مالکؒ کے مسلک کو ان دو جلیل القدر حضرات سے بہتر اور کون سمجھ سکتا ہے ؟

پھر عینیؒ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ، ابنِ عباسؓ، ابن مسعودؓ، جابرؓ، ابن عمرؓو ابن العاص، ابوالدرداءؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابوہریرہؓ، ابیؓ بن طارق، امّ سلمہؓ وغیرہ، سب صحابہ کرام اس فعل کو حرام سمجھتے تھے۔ اور تابعین اور دیگر ائمہ وفقہاء کی جو فہرست عینیؒ نے دی ہے اُن میں علاوہ دیگر حضرات کے خود عطاءؒ ابن ابی رباح بھی شامل ہیں جو حرمت کے قائل ہیں۔ پھر علامہ عینیؒ نے وہ احادیث بھی دی ہیں جن سے یہ حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور کہا ہے کہ تمام قابلِ لحاظ علماءِ امت کا اس پر اتفاق ہے۔ اب جس شخص کو شرح عینی میں یہ سب کچھ تو نظر نہ آئے، لیکن فقط امام مالکؒ کا وطی فی الدُبر کا قائل یا عامل ہونا نظر آئے، اس کا حال اُس مکھی کا سا ہے جو گل و گلزار سے ہٹ کر صرف نجاست اور گھورے ہی پر جا کر اپنی نشست جمائے۔



۱۔ حضرت عطاءؒ کے مسلک کی اس تصریح کے بعد اُن کے بخاری میں مندرج قول کے وہ معنی بیان کرنا جو طلوعِ اسلام والے بیان کر رہے ہیں، آخر یہ کونسی معقولیت ہے۔